STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ

GEGEN DIE

BĀṬINIJJA-SEKTE

VON

IGNAZ GOLDZIHER.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
DE GOEJE-STIFTUNG.

N° 3.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL — LEIDEN.
1916.

TEXTMITTEILUNGEN.

Nr. 1.

(fol. 3b) امّا بعد فانى لم ازل مدّة المقام بمدينة السلام منشوّقا الى ان
اخدم المواقف المقدّسة النبويّة الاماميّة المستظهريّة ضاعف الله جلالها ومدّ على
طبقات الخلق ظلالها بتصنيف فى علم الدين اقضى به شكر النعمة واقيم به
رسم الخدمة فاجتنى بما انعاطاه من الكلفة ثمار ال.،..[1] والزلفة لكا[نّى] (fol. 4a)
احتجتُ[2] الى التوانى لتحيّرى فى تعيين العلم الذى اقصده بالتصنيف وتخصيص ٥
الفنّ الذى يقع موقع الرضا من الرأى النبوى الشريف فكانت هذه الحيرة
تعثر[3] فى وجه المراد وتمنع القريحة عن الاذعان والانقياد حتى خرجت الاوامر
الشريفة المقدّسة النبوية المستظهرية بالاشارة الى الخادم فى تصنيف كتاب فى
الردّ على الباطنيّة مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالتهم وفنون مكرهم
واحتيالهم ووجه استدراجهم عوامّ الخلق وجهّالهم وايضاح غوائلهم فى تلبيسهم ١٠
وخداعهم وانسلالهم عن ربقة الاسلام وانسلاخهم وانخلاعهم وإبراز فضائحهم
وقبائحهم بما ينضى الى هتك استارهم وكشف اغوارهم فكانت المفاتحة بالاستخدام
فى هذا المهمّ فى الظاهر نعمة اجابت قبل الدعاء ولبّت قبل النداء وان
كانت فى الحقيقة ضالّة كنت أنشدها وبغية كنت اقصدها فرأيت الامتثال
حتمًا والمسارعة الى الارتسام حزمًا وكيف لا انسارع اليه وان لاحظتُ جانب ١٥
الآمِر الفيته امرا مبلّغهُ زعيم الأُمّة شرف الدين ومنشأه ملاذ الأُمَم امير
المؤمنين وموجِب طاعتــه خالق الخلق ربّ العالمين (fol. 4b) [ا]ذ قال الله
تعالى[4] (و) أَطِيعُوا اللّهَ وأَطِيعُوا الرّسولَ وأُولِى الأَمْرِ مِنْكمْ وان التفتُّ

---

(1) Vielleicht: القربة (2) حجبتُ (3) بعر (4) Sure 4, 62

الى المأمور به فهو ذبٌّ عن الحقّ المبين ونِضال دون حجّة الدين وقطع لدابر الملحدين وان رجعتُ الى نفسى فقد شرُفتُ بالخطاب به من بين سائر العالمين رأيتُ المُسارعة الى الإذعان والاقرار.. حقّى من فروض الاعيان اذ يقلّ على بسيط الارض من يستقلّ فى قواعد [الع]قائد باقامة الحجة والبرهان بحيث ٥ يرقّيها من حضيض الظنّ والحسبان ......ع القطع والاسيقان(1) فانّـه الخطب الجسيم والامر العظيم،

Nr. 2.

(fol. 5b) الباب الاوّل فى الاعراب عن المنهج الذى استنهجته فى هذا الكتاب، لتعلم ان الكلام فى التصانيف مختلف منهجه بالاضافة الى المعنى غوصا وتحقيقا او تساهلا وتزويقـا وبالاضافة الى اللفظ اطنابا واسهـابا واختصارا ١٠ وايجازا وبالاضافة الى هذا المقصد تكثيرا وتطويلا واقتصارا وتقليلا فهذه ثلثة مقامات ولكل واحد من الاقسام فائدة وآفة وامّا المقام الاوّل فالغرض فى الغوص والتحقيق والتعمّق فى اسرار المعانى الى اقصى الغايات ا[لتوقّى من] إزراء المحقّقين وقدح الغوّاصين فانّهم ....اع الحذّاق وموافق (fol. 6a) حدود المنطق عند النظّار استركّوا عقل المصنّف واستغبوا(2) كلامه ١٥ واعتقدوا فيه التقاعد عن شأو التحقيق فى الكلام والانخراز فى سلك العوامّ ولكن له آفة وهى قلّة جدواه وفائدته فى حقّ الاكثرين فان الكلام اذا كان على ذوق المراء والجدال لا على مساق الخطاب المُقْنع لم يستقلّ بدركه الا الغوّاصون ولم يتفطّن لمغاصاته الا المحقّقون وامّا سلوك مسلك التساهل والاقتصار على فنّ من الكلام ليستحسن فى المخاطبات ففائدته ان يستلذّ وقعه فى الاسماع ٢٠ ولا يكسل عن فهمه والتفطّن لمقاصده اكـ[ـثر] الطباع ويحصل به الاقنـاع لكلّ [ذى] فطنة وان لم يكن متبحّرا فى العلوم وهذا الفنّ من جوالب المدح والاطراء ولكن من الظاهريّين وآفته انه من دواعى القدح والازراء ولكن من

---

(1) والاسسان (2) واسعىوا

الغوّاصين فرأيتُ ان اسلك المسلك المقتصد بين الطرفين ولا اخلّى الكتاب
عن امور برهانيّة يتفطّن لها المحقّقون ولا عن كلمات اقناعيّة يستفيد منها
المترسّمون فان الحاجة الى هذا الكتاب عامّة فى حقّ الخواصّ والعوامّ وشاملة
جميع الطبقات من اهل الاسلام وهذا هو الاقرب الى المنهج القويم فلطال
ما قيل ِكلا طرفَى [النقيض] ذميم، المقام الثانى فى التعبير عن المقا[صد اط]نابا ٥
وايجا[زا] ......[1] الاطناب ... (fol. 6b) الفرج والايضاح المُغنى عن عناء
التفكّر وطول التأمّل وآفة الإملال وفائدة الايجاز جمع المقاصد وترصيفها
وإيصالها الى الافهام على التقارب وآفته الحاجة الى شدّة التصفّح والتأمّل
لاستخراج المعانى الدقيقة من الالفاظ الوجيزة الرشيقة والرّأى فى هذا المقام
الاقتصاد بين طرفى التفريط والإفراط فانّ الاطناب لا ينفكّ عن املال ١٠
والايجاز لا يخلو عن إخلال فالأولى الميل الى الاختصار فلرُبّ كلام [قلّ
ودلّ وما أَملّ، المقام الثالث فى التقليل والتكثير ولقد طالعتُ [ال]كتب
المصنّفة فى هذا الفنّ فصادفتُها مشحونة بفنّين[2] من الكلام [فنّ] فى تواريخ
اخبارهم واحوالهم من بدأ امرهم الى ظهور ضلالهم وتسمية كلّ واحد من دعاتهم
فى كلّ قطر من الاقطار وبيان وقائعهم فيما [ا]نقرضَ من الاعصار فهذا فنّ ١٥
ارى التشاغل به اشتغالا بالاسمار وذلك أليَق باصحاب التواريخ والاخبار فامّا
علماء الشرع فليكن كلامهم محصورا فى مهمّات الدين واقامة البرهان على ما
هو الحقّ المبين فلكل عمل رجال[3] والفنّ الثانى فى ابطال تفصيل مذاهبهم
[و]عقائد تلقّوها من الثنوية والفلاسفة وحرّفوها عن اوضاعها [و]غيّروا
الفاظها قصدا للتغطية والتلبيس[4] هذا ايضا لا ارى (fol. 7a) التشاغل ٢٠
به لانّ الكلام عليها وكشف الغطاء عن بطلانها بايضاح حقيقة الحقّ وبرهانها
ليس يختصّ بالطائفة الذين هم نابغة الزمان فتجريد القصد الى نقل خصائص
مذاهبهم التى تفرّدوا باعتقادها عن سائر الفرق هو الواجب المتعيّن فلا ينبغى
ان يأمّ المصنّف فى كتابه الّا المقصد الذى يبغيه والنحو الذى يرومه وينتحيه

---

(١) Wohl: وفائدة (٢) بسن (٣) رجالا (٤) verschwommen.

فمن حسن اسلام المرء ترك ما لا يعنيه فذلك ممّا لا يعنيه فى هذا المقام
وان كان الخوض فيه عن الجملة ذبًّا عن الاسلام ولكن لكلّ مقال مقام
فلنقتصر فى كتابنا على القدر الذى يعرب عن خصائص مذهبهم وينبّه على
مدارج حيلهم ثم نكشف عن بطلان شبههم بما لا يبقى للباطنية ريب فيه ويتجلّى
٥ عن وجه الحقّ كدورة التمويه ثمّ نختم الكتاب بما هو السرّ واللبا[ب]
وهو اقامة البراهين الشرعية على صحّة الامامة للمواقف القدسيّة النبويّة
المستظهريّة بموجَب الادلّة العقليّة والفقهيّة على ما افصح عن مضمونه ترجمة
الابواب،

Nr. 3.

واما حيلة (fol. 12b) التأنيس فهو ان يوافق مَن هم بدعوته فى افعال
١٠ يتعاطاها وما[1] تميل اليه نفسه والى ما يحصل الانس فيما يوافق اعتقاد المدعو
فى شرعه وقد رسموا للدعاة والمأذونين ان يجعلوا مبيتهم كلّ ليلة عند واحد
من المستجيبين ويجتهدون فى استصحاب من له صوت طيّب فى قراءة القرآن
ليقرأ عندهم زمانا ثمّ يتْبع ذلك بشئ من الكلام الرقيق واطراف من المواعظ
اللطيفة الآخذة بمجامع القلوب ثمّ يردفون ذلك بالطعن فى السلاطين وعلماء
١٥ الزمان وجهّال الامّة ويذكرون ان الفرج منتظر من كلّ ذلك ببركة اهل
بيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم وهو فيما بين ذلك يبكى احيانا
ويتنفّس الصعداء واذا ذكر آية او خبرا ذكر ان لله سرًّا فى كلماته لا يطلع
عليه الاّ من اجتباه الله من خلقه وميّزه بمزيد لطفه فان قدر على ان يتهجّد
بالليل مصلّيا وباكيا عند غيبة صاحب البيت بحيث يطلع عليه صاحب البيت
٢٠ ثمّ اذا أحسّ بانّه اطّلع عليه عاد الى مبيته واضطجع كالذى يقصد إخفاء
عبادته وكلّ ذلك ليستحكم الأنس به ويميل القلب الى الإصغاء الى كلامه
فهذه هى مرتبة التأنيس،

---

(1) ومن

Nr. 4.

(fol. 13b) وامّا حيلة التعليق فبأن يطوى عنه جواب هذه الشكوك اذا هو
استكشف فيها ولم ينفس عنه اصلا بل تركه معلّقا ومهولا للأمر عليه ومعظّما
وقائلا له لا تعجل فان الدين اجلّ من ان يُعْبَث[1] به وان يوضَع فى غير
موضعه ويكشف لغير اهله هيهات هيهات

جئتُمانى لِتَعْلَمَا سِرَّ سَعْـدا * تَجِدانى فى سِرِّ سَعْدا شَحِيحا ٥

ثم يقول له لا تعجل إن ساعدتك السعادة سبقتْ اليك أما سمعت قول
صاحب الشرع[2] انّ هذا الدين متين فأَوْغِلْ فيه برِفْق فان المُنْبَتَّ[3] لا
ارضا قطع ولا ظهرا ابقى وهكذا لا يزال يشوّقه ثمّ يدافعه حتّى ان اعرض
عنه واستهان به وقال ما لى ولهذا الفضول وكان لا يحيك فى صدره حرارة
هذه الشكوك قطع الطمع عنه وان رآه متعطّشا اليه وعده فى وقت معيّن وامره ١٠
بتقديم الصوم والصلوة والتوبة قبله وعظّم امر هذا السرّ المكتوم حتى اذا وافى
الميعاد قال له ان (fol. 14a) هذه الاسرار مكتومة لا تودع الا فى ستر محصّن
محصّن حرزك واحكم مداخله حتى اودعه فيه فيقول المستجيب وما طريقـه
فيقول ان آخذ عهد الله وميثاقه على كتمان هذا السرّ ومراعاته عن التضييع
فانّه الدرّ الثمين والعَلَق النفيس وادنى درجات الراغب فيه صيانته عن التضييع ١٥
وما اودع الله هذه الاسرار انبياءه الاّ بعد اخذه عهدهم وميثاقهم وتلا قوله

---

(1) نعبث (2) Vgl. Nihāja, s. vv. وغل IV 222, بتّ I 58. Bei Kulīnī, Uṣūl al-Kāfī (Bombay 1302) 409 wird im Kapitel الاقتصاد فى العبادة der zweite Teil in folgender Weise angeführt: ولا تكرهوا عبادة الله على عباد الله فتكونوا كالراكب المنبتّ الذى لا سفرا قطع ولا ظهرا ابقى. Das Ḥadīṯ wird bei Māwerdī, Constitutiones politicae ed. Enger 58, 10 benutzt; in der Ausgabe ist für المنبتّ falsch المبين; vgl. Ḳuśejrī, Waṣijja (Kairo 1304) 239, 8; R. Hartmann, Al-Kuschairi's Darstellung des Sûfitums 188, 6. Eine spezielle Abhandlung über diesen Spruch verfasste Šams al-dīn al-Sachāwī ('Alī Mubārak, Chiṭaṭ ǵadīda XII 17, 19).

(3) المست

تعالى[1] وإِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثاقَهُمْ ومِنْكَ ومِنْ نُوحٍ الآية وقال تعالى[2] مِنَ المُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللّهَ عليهِ وقال تعالى[3] ولا تَنْقُضُوا الأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها وامّا النبيّ صلعم فلم يُفْشِه الاّ بعد اخْذ العهد على الخلفاء واخْذ البيعة على الانصار تحت الشجرة فان كنتَ راغبا فاحلف على
٥ كتمانه وانت بالخيرة بعده فان وُفّقتَ لدرك حقيقته سعدتَ سعادة عظيمة وان اشمأزّت نفسك عنه فلا غرو فان كلاًّ ميسّر لما خُلِق له ولتكن تقدّر كأنك لم تسمع ولم تحلف ولا ضَيْرَ عليك فى يمين صادقة، فان ابى الحلف خلاّه وان انعم واجاب فيه وجّه الحلف واستوفاه،

Nr. 5.

(fol. 15a) وامّا حيلة التدليس فهو انه بعد اليمين وتاكيد العهد لا يسمح[4]
١٠ ببثّ الاسرار دفعة ولكن يتدرّج فيه ويتراعى فيه امورا الاوّل انه يقتصر فى اوّل وهلة على ذكر قاعدة المذهب ويقول مثار[5] الجهل تحكيم الناس على عقولهم الناقصة وآرائهم المتناقضة وإعراضهم عن الاتّباع والتلقّى من اصفياء الله وائمّته واوتاد[6] ارضه والذين هم خلفاء رسوله من بعده فهم الذين اودعهم الله سرّه المكنون (fol. 15b) ودينه المخزون وكشف لهم بواطن هذه
١٥ الظواهر وأسرار هذه الأمثلة وان الرشد والنجاة من الضلال بالرجوع الى القران واهل البيت ولذلك قال عليه السلام لمّا قيل ومن اين يُعْرف الحقّ بعدك فقال ألم اترك فيكم القرآن وعِتْرتى واراد به أعقابه فهم الذين يطلعون على معانى القرآن، ويقتصر فى اوّل وهلة على هذا القدر ولا يفصح عن تفصيل ما يقوله الامام، الثانى يحتال لإبطال المدرك الثّانى من مدارك الحقّ وهو
٢٠ ظواهر القرآن فان طالب الحقّ إمّا ان يفزع الى التفكّر والتأمّل والنظر فى مدارك العقول كما امر الله سبحانه به فيفسد نظر العقل عليه بايجاب التعلّم

(1) 33, 7. (2) 33, 23. (3) 16, 93. (4) Glosse: لا يرضى (5) مثار
(6) Gl. يعنى اقطاب

والاتّباع او يفزع الى ظواهر القرآن والسنّة ولو صرّح له بانه تلبيس ومحدث
لم يسمع منه فليسلّم له لفظه ولينتزع عن قلبه معناه بان يقول هذا الظاهر له
باطن هو اللباب والظاهر قشر بالاضافة اليه يقنع به من تقاعد به القصور
عن درك الحقائق حتى لايبقى له معتصم من عقل ومستروَح من نقل، الثالث
ان لا يظهر من نفسه انه مخالف للأمة كلّهم وانه منسلخ عن الدين والنحلة ٥
إذ تنفر القلوب عنه ولكن يعتزى الى ابعد الفرق عن المسلك المستقيم
واطوعهم لقبول الخرافات ويتستّر[1] بهم ويتجمّل بحبّ اهل البيت وهم الروافض،
الرابع هو ان يقدّم فى اوّل كلامه (fol. 16a) ان الباطل ظاهر جلىّ والحقّ
دقيق بحيث لو سمعه الاكثرون لأنكروه ويفرّوا عنه وان طُلّاب الحقّ
والقائلين به من بين طلّاب الجهل افراد وآحاد ليهوّن عليه التميّز عن العامّة ١٠
فى إنكار نظر العقل وظواهر ما ورد به النقل، الخامس إن رآه نافرا عن
التفرّد عن العامّة فيقول له إنّى مُفْشٍ اليك سرًّا وعليك حفظه فاذا قال نَعَم
قال انّ فلانا وفلانا يعتقدون هذا المذهب ولكنّهم يسرّونه ويذكر من الافاضل
من يعتقد المستجيب فيه الذكاء والفطنة وليكن ذلك المذكور بعيدا عن
بلده حتّى لا يتيسّر له المراجعة كما جعلوا الدعوة بعيدة عن مقرّ امامهم ووطنه ١٥
فانّهم لو اظهروها فى جواره لافتضحوا بما يتواتر من اخباره واحواله، السّادس
ان يمنّيه ظهور شوكة هذه الطائفة وانتشار امرهم وعلوّ رأيهم وظفر ناصريه
باعدائهم واتّساع ذات يدهم ووصول كلّ واحد منهم . . . .
. . . . hier ist eine Lücke in der Hschr.

Nr. 6.

(fol. 18a) امّا الجملة فهو انّه مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض ٢٠
ومفتتحه حصر مدارك العلوم فى قول الامام المعصوم وعزلُ العقول عن ان
تكون مُدْرِكة للحقّ لما يعتريها من الشُبُهات ويتطرّق الى النُظّار من الاختلافات

---

(1) ويتستر

وايجابٌ لطلب الحقّ بطريق التعليم والتعلّم وحكمٌ بان المعلّم المعصوم هو
المستنصر وانّه مُطّلع من جهة الله على جميع اسرار الشرائع يهدى الى الحقّ
ويكشف عن المشكلات وان كلّ زمان فلا بــدّ فيه من امام معصوم يُرْجَع
اليه فيما يستبهم من امور الدين هذا مبتدأ دعوتهم ثمّ انّهم بالآخرة يظهرون
٥ ما يناقض الشرع وكأنّه غاية مقصدهم لانّ سبيل دعوتهم ليس بمتعيّن[1] فى
فنّ واحد بل يخاطبون كلّ فريق بمــا يوافق رأيه بعد ان يظفروا منهم
بالانقياد لهم والموالاة لامامهم فيوافقون اليهود والنصارى والمجوس على جملة
معتقداتهم ويقرّرونهم عليها فهذه جملة المذهب، (fol. 18b) وامّا تفصيله فيتعلّق
بالالاهيّات والنبوّات والامامة والحشر والنشر وهذه اربعة اطراف وانا مقتصر
١٠ فى كلّ طرف على نبذة يسيرة من حكاية مذهبهم فان النقل عنهم مختلف
واكثر ما حُكِى عنهم اذا عُرِض عليهم انكروه واذا روجع فيه الذين استجابوا
لدعوتهم جحدوه والذى قدّمناه فى جملة مذهبهم يقتضى لا محالة ان يكون
النقل عنهم مضطربا فانهم لا يخاطبون الخلق بمسلك واحد بل غرضهم الاستتباع
والاحتيال[2] فلذلك تختلف كلمتهم ويتفاوت نقل المذهب عنهم فان ما حكى
١٥ عنهم فى الخلع والسلخ[3] ..... فلنرجع الى بيان اطراف المذهب،

Nr. 7.

(fol. 19b) انّ المنخدعين بخداعهم وزورهم والمتدلّين بحَبْل غرورهم[4]
فى عصرنا هذا لم يسمعوا هذا منهم فينكرون جميع ذلك اذا حُكِىَ من مذهبهم
ويجدسون فى انفسهم انّ هؤلاء انّما خالفوا لانّه ليس عندهم حقيقة مذهبنــا
ولو عرفوها لوافقونا عليها فنرى ان نشتغل بالردّ عليهم فيما اتّفقت كلمتهم وهو
٢٠ إبطال الرأى والدعوة الى التعلّم من الامام المعصوم فهذه عمدة معتقَدهم وزبدة
مَحْضهم فانصرف العناية اليه وما عداه فينقسم الى هذيان ظاهر البطلان والى

---

(1) عتعس (2) الاسساع والاحسال (3) Ueber der Zeile + وانكروه .... hier sind einige Worte ausgefallen. (4) والمدلس بحل عرورهم

كفر مسترق من الثنوية والمجوس فى القول بالالاهيّن مع تبديل عبارة النور
والظلمة بالسابق والتالى الى ضلال منتزعٍ من كلام الفلاسفة فى قولهم انّ
المبدأ الاوّل علّة لوجود العقل على سبيل اللزوم عنه لا على سبيل القصد
والاختيار وانه حصل من ذاته بغير واسطة سواه نعم يثبتون موجودات قديمة
يلزم بعضها عن بعض ويسمّونها عقولا ويُحيلون وجود كلّ فلك على عقلٍ ٥
من تلك العقول فى خبط لهم طويل قد استقصينا وجه الردّ عليهم فى الكلام
ولسنا نشتغل فى هذا الكتاب الاّ بما يخصّ هذه الفرقة وهو ابطال الرأى
واثبات التعليم،

Nr. 8.

(fol. 20a) الطرف الثانى بيان معتقدهم فى النبوّات والمنقول عنهم قريب
من مذهب الفلاسفة وهو ان النبىّ عبارة عن شخص فاض عليه من السابق ١٠
بواسطة التالى قوّة قدسيّة صافية مهيّأة لأن تنتقش[1] عند الاتّصال بالنفس
الكليّة بما فيها من الجزئيات كما قد يتّفق ذلك لبعض النفوس الذكيّة فى
المنام حتّى تشاهد من مجارى الاحوال فى المستقبل إمّا صريحا بعينه او مدرّجا
تحت مثال يناسبه مناسبة ما فيفتقر فيه الى التعبير الاّ ان هذا النبى هو
المستعدّ لذلك فى اليقظة فلذلك يدرك النبى الكلّيات العقليّة عند شروق ١٥
ذلك النور وصفا القوّة النبوية كما ينطبع مثال المحسوسات فى القوّة الباصرة
من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الاجسام الصقيلة وزعموا ان
جبريل عبارة عن العقل الفائض عليه ورمز اليه لا انّه شخص متجسّم متركّب
عن جسم لطيف او كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من سفل الى علو وامّا
القرآن فهو تعبير محمّد عن المعارف التى فاضت عليه من العقل الذى هو ٢٠
المراد باسم جبريل ويسمّى كلام الله تعالى مجازا فانه مركّب من جهته وانّما
الفائض عليه من الله بواسطة جبريل بسيط لا تركيب فيه وهو باطن لا ظهور
له وكلام النبىّ وعبارته عنه ظاهر لا بطون له وزعموا ان هذه القوّة القدسية

(١) سفس

الفائضة على النبىّ لا تستكمل فى اوّل حلولها كما لا تستكمل النطفة الحالّة فى الرحم الاّ بعد سبعة اشهر (fol. 20b) فكذلك هذه القوّة كمالها فى ان تنتقل من الرسول الناطق الى الاساس الصامت وهكذا تنتقل الى اشخاص بعضهم بعد بعض فتكمل فى السّابع كما سنحكى معنى قولهم فى الناطق والاساس والصامت
٥ وهذه المذاهب ايضا مستخرجة من مذاهب الفلاسفة فى النبوّات مع تحريف وتغيير ولسنا نخوض فى الردّ عليهم فيه فان بعضها يمكن ان يتأوّل على وجه لا ننكره والقدر الذى ننكره قد استقصينا وجه الردّ فيه على الفلاسفة ولسنا فى هذا الكتاب نقصد الاّ الردّ على نابغة[1] الزمان فى خصوص مذهبهم الذى انفردوا به عن غيرهم وهو ايجاب التعليم وإبطال الرّأى،

Nr. 9.

١٠ (fol. 23a) والمنقول عنهم الاباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحلالها وانكار الشرائع الا انهم باجمعهم ينكرون ذلك اذا نسب اليهم وانما الذى يصحّ من معتقدهم فيه انهم يقولون لا بد من الانقياد للشرع فى تكاليفه على التفصيل الذى يفصّله الامام من غير متابعة الشافعى وابى حنيفة وغيرهما وان ذلك واجب على الخلق والمستجيبين الى ان ينالوا رتبة الكمال فى العلوم
١٥ فاذا احاطوا من جهة الامام بحقائق الامور واطّلعوا على بواطن هذه الظواهر انحلّت عنهم هذه القيود وانحطّت عنهم التكاليف العملية فان المقصود من اعمال الجوارح تنبيه القلب لينهض لطلب العلم فاذا ناله استعدّ للسعادة القصوى فيسقط عنه تكليف الجوارح وانّما تكليف الجوارح فى حقّ من يجرى بجهله مجرى الحُمُر التى لا يمكن رياضتها الاّ بالاعمال الشّاقّة وامّا الاذكياء والمدركون
٢٠ للحقائق فدرجتهم ارفع من ذلك وهذا فنّ من الاغواء شديد على الاذكياء وغرضهم هدم قوانين الشرع ولكن يخادعون كلّ ضعيف بطريق يُعْجِبه[2] ويليق به وهذا من الاضلال البارد وهو فى حكم ضرب المثال كقول القائل

---

(١) نابعه (٢) تعوبه

ان الاحتماء عن الاطعمة المضرّة انّما يجب على من فسد مزاجه وامّا من
اكتسب اعتدال المزاج فليواظب على اكل ما شاء ائّ وقت شاء فلا يلبث
المصغى الى هذا الضلال ان يُمعن فى المطعومات المضرّة الى ان تتداعى به الى
الهلاك، فان قيل (fol. 23*b*) قد نقلتم مذاهبهم وما ذكرتم وجه الإبطال فما
السبب فيه قلنا ان ما نقلناه عنهم ينقسم الى امور يمكن تنزيلها على وجه لا ٥
ننكره والى ما يتعيّن من الشرع إنكاره والمنكَر هو مذهب الثنوية والفلاسفة
والردّ عليهم فيه يطول فليس ذلك من خصائص مذهب هاؤلاء حتى نتشاغل
به وانما نردّ عليهم فى خصوص مذهبهم من إبطال الرأى واثبات التعليم من
الامام المعصوم ولكنّا مع ذلك نذكر مسلكا واحدا هو على التحقيق قاصم الظهر
يعنى فى ابطال مذهبهم فى جميع ما سنحكى من مذهبهم وما حكيناه وهو انّا ١٠
نقول لهم فى جميع دعاويهم التى تميزوا بها عنّا كانكار القيامة وقدَم العالم وانكار
بعث الاجساد وإنكار الجنّة والنار على ما دلّ عليه القرآن مع غاية الشرح فى
وصفها من اين عرفتم ما ذكرتموه أعن ضرورة او عن نظر او عن نقل عن
الامام المعصوم وسماع فان عرفتموه ضرورةً فكيف خالفكم فيه ذوو العقول
السليمة ومعنى كون الشىء ضروريًّا مستغنيًا عن التأمّل اشتراك العقلاء فى ١٥
دركه ولو ساغ ان يهذى الانسان بدعوى الضرورة فى كلّ ما يهواه لجاز
لخصومهم دعوى الضرورة فى نقيض ما ادّعوه وعند ذلك لا يجدوا مخلصا
بحال من الاحوال وان زعموا انّا عرفنا ذلك بالنظر فهو باطل من وجهين
احدها ان النظر عندهم باطل فانه تصرّف بالعقل لا بالتعليم وقضايا العقول
متعارضة وهى غير موثوق بها ولذلك ابطلوا الرأى بالكلّية ولم يصنّف هذا ٢٠
الكتاب قصدا الّا لابطال هذا المذهب (fol. 24*a*) فكيف يمكن ذلك منهم،

Nr. 10.

(fol. 26*b*) والقول الوجيز فيه انهم لمّا عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن
والسنّة صرفوهم عن المراد بهما الى مخاريق زخرفوها واستفادوا بما انتزعوه من

نفوسهم من مقتضى الالفاظ إبطال معانى الشرع وبما زخرفوه من التأويلات
تنفيذ[١] انقيادهم للمبايعة والموالاة وانهم لو صرّحوا بالنفى المحض والتكذيب
المجرّد لم يتفّقوا[٢] بموالاة الموالين وكانوا اوّل المقصودين المخذولين المقتولين
ونحن نحكى من تاويلاتهم نبذةً ليستدلّ بها على مخازيهم فقد قالوا كلّما ورد
٥ من الظواهر فى التكاليف والحشر والنشر والامور الالهيّة فكلّها أمْثِلة ورموز
الى بواطن ، امّا (fol. 27a) الشرعيّات فمعنى الجنابة مبادرة المستجيب بافشاء
سرٍّ اليه قبل ان ينال رتبة استحقاقه ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل
ذلك والمجامعة[٣] معناها[٤] مفاتحة[٥] من لا عهد عليه[٦] ولم يؤدّ شيئا[٧] من
صَدَقة النجوى وهى مائــة وتسعة عشر درهمًا عندهم فلذلك اوجب الشرع
١٠ القتل على الفاعل والمفعول به والاّ فالبهيمة متى يجب القتل عليها والزنا هو
إلقاء نطفة العلم الباطن فى نفس من لم يسبق معه عقد العهــد الاحتلام هو
ان يسبق لسانه الى افشاء السرّ فى غير محلّه فعليه الغسل اى تجديد المعاهدة
الطهور هو التبرّئ والتنظّف من اعتقاد كلّ مذهب سوى مبايعة الامام الصيام
هو الإمساك عن كشف السرّ الكعبة هو النبىّ والباب علىّ الصفا هو النبى
١٥ والمروة علىّ والميقات هو الاساس والتلبية اجابة الداعى والطواف بالبيت سبعًا
هو الطواف بمحمّد الى تمام الائمّة السبعة والصلوات الخمس ادلّة على الاصول
الاربعة وعلى الامام فالفجر دليل السابق والظهر دليل التالى والعصر للاساس
والمغرب دليل الناطق والعشاء دليل الامام وكذلك زعموا ان المحرّمات
عبارة عن ذوى السرّ من الرجال وقــد تعبّدنا باحسانهم كما ان العبادات
٢٠ عبارة عن الاخيار الابرار فامّا المعاد فزعم بعضهم ان النار عبارة عن الانحلال
والاوامر التى هى التكاليف (fol. 27b) فانها موظّفة على الجهّال بعلم الباطن فما
داموا مستمرّين عليها فهم معذّبون فاذا نالوا علم الباطن وُضِعت عنهم اغلال
التكاليف وسعدوا بالخلاص عنها واخذوا يؤوّلون كلّ لفظ ورد فى القرآن

---

(١) سعد (٢) سقوا (٣) Hier ist sicher mit Šāṭibī l. c. 273 مجامعة البهيمة zu lesen. (٤) معناه (٥) Šāṭ. مقابحة (٦) Šāṭ. له (٧) مودسا

والسنّة فقالوا أنهارٌ من لَبَنٍ[1] اى معادن العلم اللبن العلم الباطن يرتضع بها اهلها وتغذّى بها تغذّيا تدوم بها حياته اللطيفة فان غذاء الروح اللطيفة بارتضاع العلم من المعلّم كما ان حياة الجسم الكثيف بارتضاع اللبن من ثدى الامّ وانهار من خمر هو العلم الظاهر وانهار من عسل مصفًّى هو علم الباطن المأخوذ من الحُجَج والائمّة وامّا المعجزات فقد اوّلوا جميعها وقالوا الطوفان ٥ معناه طوفان العلم أُغْرِق به المتمسّكون بالسنّة والسفينة حرزه الذى تحصّن به من استجاب لدعوته ونار ابراهيم عبارة عن غضب نمرود لا عن النار الحقيقية وذبح اسحاق معناه اخذ العهد عليه عصا موسى حجّته التى تلقّفت ما كانوا يافكون[2] من الشُّبَه لا الخَشَب[3] انفلاق البحر افتراق علم موسى فيهم على اقسام والبحر هو العالَم والغمام الذى اظلّهم[4] معناه الامام الذى نصبه ١٠ موسى لارشادهم وافاضة العلم عليهم الجراد والقمل والضفادع هى سؤالات موسى والزاماته التى سلطت عليهم والمنّ والسلوى علم نزل من السماء لداعٍ من الدُّعاة هو المراد بالسلوى تسبيح الجبال معناه تسبيح رجال شداد فى الدين راسخين فى اليقين الجنّ الذى ملكهم سليمان بن داود باطنيّة ذلك الزمان والشياطين هم الظاهرية الذين كُلِّفوا بالاعمال الشاقّة عيسى له ابٌ ١٥ من حيث الظاهر وانّما اراد بالاب الامام إذ لم يكن له امام بل (fol. 28a) استفاد العلم من الله بغير واسطة وزعموا لعنهم الله ان اباه يوسف النجّار، كلامه فى المهد اطّلاعه فى مهد القالَب قبل التخلّص منه على ما يطّلع عليه غيره بعد الوفاة والخلاص من القالَب، إحياء الموتى من عيسى معناه الاحياء بحياة العلم عن موت الجهل بالباطن وإبراؤه عن عمى الضلال وبَرَص الكفر ببصيرة ٢٠ الحقّ المبين، ابليس وادم عبارة عن ابى بكر وعلىّ اذ أُمِر ابو بكر بالسجود لعلىّ والطاعة له فابى واستكبر، الدجّال زعموا انّه ابو بكر وكان اعور اذ لم يبصر الاّ بعين الظاهر دون عين الباطن، وياجوج وماجوج هم اهل الظاهر، هذا من هذيانهم فى التأويلات حكيناها ليضحك منها ونعوذ بالله من صرعة العاقل

---

(1) 47, 16. (2) Vgl. 7, 116; 26, 44. (3) الحسب (4) اصلهم

وكبوة الجاهل ولسنا نقصد فى الردّ عليهم الّا بمسالك ثلثة إبطال ومعارضة وتحقيق،

Nr. 11.

(fol. 33b) وامّا المعارضة فلسنا نقصد لتعيين[١] الصور ولكن نعلّمك طريقا
يعمّ[٢] كلّ ما فى العالم من الاشكال والحروف فان كلّ موجود فهو من
الواحد الى[٣] العشرة فما فوقها لا محالة فمهما رأيت شيئا واحدا فاستدلّ به على
٥ محمّد صلّعم واذا رأيت اثنين فقل هو دلالة على الشيخين ابى بكر وعمر وان
كان ثلثة فمحمد صلّعم وابو بكر وعمر وان كان اربعة فالخلفاء الاربعة وان
كان خمسة فعلى[٤] محمد مع الخلفاء الاربعة، وقل اما تعرفون السرّ ان الثُّقَب
على رأس الادمى خمس ما هو[٥] الواحد وهو الفم يدلّ على النبىّ محمّد فانه
واحد والعينان والمنخران على الخلفاء الاربعة ونقول اما تعرفون السرّ فى
١٠ اسم محمّد وانّه اربعة حروف ما هو فاذا قالوا لا فنقول هو السرّ الذى لا
يطّلع عليه الّا مَلَك مقرّب فانه يبيّنه على ان اسم خليفته اربعة حروف وهو
عتيق دون علىّ الذى اسمه ثلاثة احرف فاذا وجدت سبعة فاستدلّ به على
سبعة من خلفاء بنى اميّة مبالغة فى ارغامهم واجلالا لبنى العبّاس عن
المعارضة بهم وقل عدد السموات السبع والنجوم والاسبوع دالّ على معاوية
١٥ ويزيد ثمّ مروان ثمّ عبد الملك ثم الوليد ثمّ عمر بن عبد العزيز ثمّ هشام ثمّ
السابع (fol. 34a) المنتظر وهو الذى يقال له السفيانى وهو قول الأموية من
الاماميّة او قايِلهم بمذهب الراوندية وقل انّه يدلّ على العبّاس ثمّ عبد الله
ابن العبّاس ثمّ علىّ بن عبد الله ثم محمّد بن علىّ ثمّ ابراهيم ثمّ ابو العبّاس
السفّاح ثمّ المنصور وكذلك ما تجده عشرة او اثنى عشر فعدّ من خلفاء بنى
٢٠ العباس بعددهم ثمّ انظر هل تجد بين الكلامين فصلا وبه يتبيّن فساد كلامهم
وافتضاحهم والزامهم واستذلالهم وهذا الجنس من الكلام لا يليق بالمحصّل فيه
الّا الانحياز[٦] فلنعدل فيه الى غيره،

---

(١) لبعس (٢) نعم (٣) من (٤) Glosse (ط) فقلت s. p, (٥) Snouck schlägt vor zu ergänzen: [فاذا قالوا لا فنقول] (٦) الاىحار

Nr. 12.

(fol. 34a) وطريقنا ان نرتّب شُبَهَهم على اقصى الامكان ثم نكشف عن مكمن[1] التلبيس وآخر دعوتهم ان العارف بحقائق الاشيـاء هو المتصدّى للامامة بمصر وانه يجب على كافّة الخلق طاعته والتعلّم منه لينالوا به سعادة الدنيا والآخرة ودليلهم عليه قولهم ان كلّ ما يتصوّر الخبر عنه بنفى او إثبات ففيه حقّ وباطل والحقّ واحد والباطل ما يقابله إذ ليس الكلّ حقّا ولا الكلّ ٥ باطلا فهذه مقدّمة، ثمّ تمييز الحقّ عن الباطل لا بدّ منه فهو امر واجب لا يستغنى عنه احد فى دينه ودنياه فهذه مقدّمة ثانية، ثم درك الحقّ لا يخلو إمّا ان يعرفه الانسان بنفسه من عقله بنظره دون تعلّم او يعرفه من غيره بتعلّم فهذه مقدّمة ثالثة واذا بطلت معرفته بطريق الاستقلال بالنظر وبحكم العقول فيه وجب التعلّم من الغير ضرورةً، ثمّ المعلّم امّا ان (fol. 34b) يشترط ١٠ كونه معصوما من الخطأ والزلل مخصوصا بهذه الخاصّيّة وإمّا يجوز التعلّم من كلّ احد واذا بطل التعلّم من كلّ احد اىّ واحد كان لكثرة القائلين المعلّمين وتعارض اقوالهم ثبت وجوب التعلّم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر الناس فهذه مقدّمة رابعة، ثمّ العالَم لا يخلو إمّا ان يجوز خلوّه من ذلك المعصوم او يستحيل خلوّه وباطل تجويز خلوّه لانّه اذا ثبت انه مَدْرَك الحقّ ١٥ ففى إخلاء العالم عنه تغطية[2] الحقّ وحسم السبيل عن ادراكه وفيه فساد امور الخلق فى الدين والدنيا وهو عين الظلم المناقض للحكمة فلا يجوز ذلك من الله سبحانه وهو المقدّس عن الظلم والقبائح فهذه مقدّمة خامسة، ثمّ ذلك المعصوم الذى لا بدّ من وجوده فى العالم لا يخلو امّا ان يحلّ له ان يخفى نفسه فلا يظهر ولا يدعو الخلق الى الحقّ او يجب عليه التصريح وباطل ان ٢٠ يحلّ له الإخفاء فانّه كتمان للحقّ وهو ظلم يناقض العصمة فهذه مقدّمة سادسة، وقد ثبت ان فى العالَم معصوما مصرّحا بهذه الدعوى وبقى النظر فى تعيينه

---

١ (1) ممكن (2) تعطيه

فان كان فى العالم مدّعيان التبس علينا تمييز المُحِقّ عن المُبْطِل وان لم يكن
الاّ مدّعٍ واحد فى محلّ الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعيًّا ولم يفتقر الى
دليل ومعجزة ويكون مثاله ما اذا عُلِم ان فى بيت فى الدار رجلا هو عالم ثم
رأينا فى بيت رجلا فان كان فى الدار بيت آخر بقى لنا شكّ فى الذى رأيناه
٥ انّه ذلك العالم او غيره فان عرفنا انه لا بيت فى الدار سوى هذا البيت
علمنا ضرورة انّه العالم فكذلك القول فى الامام المعصوم فهذه مقدّمة سابعة،
وقد علم قطعا انّه لا احد (fol. 35a) فى عالم الله يدّعى انه الامام الحقّ والعارف
باسرار الله فى جميع المشكلات النائب عن رسول الله فى جميع المعقولات
والمشروعات العالم بالتنزيل والتأويل علما قطعيًا لا ظنيًا الاّ المتصدّى للامر
١٠ بمصر فهذه مقدّمة ثامنة، فاذًا هو الامام المعصوم الذى يجب على كافّة الخلق
تعلّم حقائق الحقّ وتعرّف معانى الشرع منه وهى النتيجة التى كنا نطلبها،
وعند هذا يقولون ان من لُطْف الله وصُنْعه مع الخلق ان لا يترك احدا فى
الخلق يدّعى العصمة سوى الامام الحقّ اذ لو ظهر مدّعٍ آخر لعسر تمييز
المُحِقّ عن المُبْطِل وضلّ الخلق فيه فعن هذا لا ترى قط للامام خصما بل
١٥ ترى له مُنكِرا كما ان النبىّ صلّعم لم يكن له خصم قط والخصم هو الذى يقول
لستَ انت نبيًا وانّما انا النبىّ والمُنكِر هو الذى لا يدّعى لنفسه وانّما ينكر نبوّته
فهكذا يكون امر الامام واما بنو العباس وان لم ينفكّ الزمان عن معارضتهم
فلم يكن فيهم من يدّعى لنفسه العصمة والاطّلاع من جهة الله تعالى على حقائق
الامور واسرار الشرع والاستغناء عن النظر والاجتهاد بالظنّ فهذه خاصيّة هى
٢٠ المطلوبة وقد تنزّد بهذه الدعوى عترة رسول الله صلّعم وذريّته وصرف الله
دواعى الخلق عن معارضتهم فى الدعوى لمثلها ليستقرّ الحق فى نصابه ويتجلّى
الشكّ عن قلوب المؤمنين رحمةً من الله ولطفًا حتّى ان فُرِض شخص يدّعى
لنفسه ذلك فلا نذكره الا فى معرض هزل او مجادلة فامّا أن تستمرّ عليه
معتقدات (fol. 35b) او يُعْمَل بموجَبه فلا، وهذه مقدّمات واضحة لم نهمل من
٢٥ جملتها الا الدليل على إبطال نظر العقل حيث قلنا ان الحقّ اما ان يعرفه

الانسان بنفسه من عقله او يتعلّمه من غيره ونحن الآن ندلّ على بطلان نظر العقل بأدلّة عقليّة وشرعيّة وهى خمسة ،

Nr. 13.

(fol. 37a) فنقول وبالله التوفيف الكلام عليه منهاجان جُمليّ وتفصيليّ ، المنهج الاوّل وهو الجمليّ انّا نقول هذه العقيدة التى استنتجتموها بالاباحة[1] من ترتيب هذه المقدّمات ونظمها بطريق النظر والتأمّل فان ادّعيتم معرفتها ٥ ضرورة كنتم معاندين ولم يعجز خصومكم عن دعوى الضرورة فى معرفتهم بطلان مذهبكم وان ادّعوا ذلك كانوا اقوَم قيلا عند المنْصِف وان ادّعيتم ادراكها بالنظر فى ترتيب هذه المقدّمات ونظمها على شكل المقاييس المُنْتِجة فقد اعترفتم بصحّة النظر العقليّ وتدّعى[2] بطلانه فهذا الكلام مُقْحِم له وكاشف عن خزايته[3] او يقال له عرفت بطلان النظر ضرورة او نظرًا ولا سبيل الى ١٠ دعوى الضرورة فان الضروريّ ما يشترك فى معرفته ذوو العقول السليمة كقولنا الكلّ اعظم من الجزء والاثنان اكثر من الواحد والشىء الواحد لا يكون قديما محدَثا والشىء الواحد لا يكون فى مكانَين وان زعم انه ادرك بطلان النظر بالنظر فقد يناقض كلامه وهذا لا مخرج منه ابدا الدهر وهو وارد على كلّ باطنى يدّعى معرفة شىء يختصّ به فانه امّا ان يدّعى الضرورة ١٥ او النظر او السماع من معصوم صادق يدّعى معرفة صدقه وعصمته ايضا امّا ضرورة او نظرا ولا سبيل الى دعوى الضرورة وفى دعوى النظر إبطال عين المذهب فلنتعجّب من هذا التناقض البيّن وغفلة هؤلاء المغرورين عنه ، فان قال قائل من منكرى النظر هذا ينقلب عليكم اذ يقال لكم وبمَ عرفتم صحّة النظر (fol. 37b) ان ادّعيتم الضرورة اقتحمتم[4] ما استبعدتموه وان ٢٠ زعمتم انّا ادركناه نظرًا فالنظر الذى به الادراك بم عرفتم صحته والخلاف قائم فيه فان ادّعيتم معرفة ذلك بنظر ثالث لزم ذلك فى الرابع والخامس الى

---

(1) بالاباحه Bedeutung nicht klar. (2) وىدعى so, mit Uebergang zur singul. Anrede. (3) حزايه (4) اىحمم

غير نهاية — قلنا نعم هذا الكلام منقلب ان كانت المعقولات بالموازنات اللفظيّة وليس الامر كذلك فليُتأمّل دقيقة الفرق فانّا نقول عرفنا كون النظر العقلى دليلا الى العلم بالمنظور فيه بسلوك طريق النظر والوصول اليه فمن سلكه وصل ومن وصل عرف ومن عرف ما سلكه كان هو هو الطريق ومن
٥ استراب قبل السلوك فيقال[1] طريق رفع هذه الاسترابة السلوكُ ومثاله ما اذا سُئلنا عن طريق الكعبة فدللنا على طريق معيّن فقيل لنا من اين عرفتم كونه طريقا قلنا عرفناه بالسلوك بانّا سلكناه فوصلنا الى الكعبة فعرفنا كونه طريقا ومثاله الثانى انّا اذا قيل لنا بم عرفتم ان النظر فى الامور الحسابية من الهندسة والمساحة وغيرها طريق الى معرفة ما لا يُعرَف اضطرارا قلنا
١٠ سلوك طريق الحساب اذ سلكناه فافادنا علما بالمنظور فيه فعلمنا ان نظر العقل دليل فى الحساب وكذلك فى العقليّات سلكنا الطريق النظرية فوصلنا الى العلم بالمعقولات فعرفنا ان النظر طريق وهذا لا تناقض فيه فان قيل وبم عرفتم ان ما وصلتم اليه علم متعلّق (fol. 38a) بالمعلوم على ما هو به بل هو جهل ظننتموه علما قلنا ولو انكر العلوم الحسابيّة وما ذا يقال له اوليس
١٥ يسفّه فى عقله ويقال هذا يدلّ على قلّة بصيرتك بالحسابيّات فان الناظر فى الهندسة اذا احضر المقدمات ورتّبها على الشكل الواجب حصل العلم بالنتيجة ضرورة على وجه لا يتمارى فيه فهكذا جوابنا فى المعقولات فان المقدمات النظرية اذا رُتّبت على شروطها افادت العلم بالنتيجة على وجه لا يتمارى فيه ويكون العلم المستفاد من المقدّمات بعد حصولها ضروريّا كالعلم
٢٠ بالمقدّمات الضرورية المنتجة له وإن اردنا ان نكشف ذلك لمن قلّت بضاعته فى العلوم فنضرب له مثالا هندسيّا ثم نضرب له مثالا عقليا ليتكشف له الغطاء ويتجلى عن عقيدته الخفاء، امّا المثال الهندسى فهو ان اقليدس رسم فى مصنّفه فى الشكل الاوّل من المقالة الاولى مثلّثا وادّعى انه متساوى الاضلاع ولا يعرف ذلك ببديهة العقل ولكنّه ادّعى انه يعرف بالبرهان

(١) فقال

نظرا وبرهانه بمقدّمات الاولى ان الخطوط المستقيمة الخارجة من مركز الدائرة
الى المحيط متساوية من كلّ جانب وهذه المقدّمة ضرورية اذ الدائرة ترسم
بالبركار على فتح[1] واحد وانّما الخطّ المستقيم من المركز الى الدائرة هو فتح[1]
البركار وهو واحد فى الجوانب، المقدّمة الثانية اذا تساوت دائرتان بالخطوط
المستقيمة من مركزيهما الى محيطهما فالخطوط ايضا (fol. 38b) متساوية وهذه ٥
ايضا ضروريّة، المقدّمة الثالثة ان المتساوى للمتساوى مُساوٍ وهذه ايضا
ضروريّة، ثمّ الآن نشتغل بالمثلّث ونشير[2] الى خطّين منه ونقول انهّما
متساويان لانهّما خطّان مستقيمان خرجا من مركز دائرة الى محيطهما والخط
الثالث مثل لاحدها لانّه خرج ايضا من مركز الدائرة الى محيطها مع[3] ذلك
الخط واذا ساوى احد الخطّين فقد ساوى الآخَرَ فان المُساوى للمُساوى ١٠
مُساوٍ فبعد هذا النظر يُعلَم قطعًا تساوى اضلاع المثلّث المفروض كما عرف
سائر المقدّمات مثل قولنا الخطوط المستقيمة من مركز الدائرة الى المحيط متماثلة
وغيرها من المقدّمات، المثال العقلىّ الالاهىّ هو انّا اذا اردنا ان ندلّ على
واجب الوجود القائم بنفسه المستغنى عن غيره الذى منه يستفيد كلّ موجود
وجودَه لم نُدرك ثبوت وجود واجب الوجود مستغنيا عن غيره بالضرورة ١٥
بل بالنظر ومعنى النظر هو انّا نقول لا شكّ فى اصل الوجود وانّه ثابت فان
من قال لا موجود اصلا فى العالم فقد باهَتَ[4] الضرورة والحسّ فقولنا لا
شكّ فى اصل الوجود مقدّمة ضرورية ثمّ نقول والوجود المعترف به فى الكلّ
إمّا واجب وإمّا جائز فهذه المقدّمة ايضا ضرورية فانها حاصرة بين النفى
والاثبات مثل قولنا الموجود امّا ان يكون قديما او حادثا فيكون صدقها[5] ٢٠
ضروريا وهكذا كلّ تقسيم دائر بين النفى والإثبات ومعناه ان الموجودات
امّا ان استغنت عن سبب او لم تستغن والاستغناء عن السبب هو المراد
بالوجوب (fol. 39a) وعدم الاستغناء هو المراد بالجواز فهذه مقدمة ثانية[6] ثمّ

(1) ڡىح (2) ونسىر (3) ومع (4) ناهب (5) صدقه (6) Interlinear korrigiert (ط); im Text ثالثة

نقول هذا ان كان الوجود المعترف به واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان
كان جائزا فكلّ جائز مفتقر الى واجب الوجود ومعنى جوازه انّه امكن عدمه
ووجوده على حدّ واحد وما هذا وصفُه لا يتميّز وجوده عن عدمه الاّ لمخصِّص
وهذا ايضا ضرورىّ، فقد ثبت بهذه المقدّمات الضروريّة واجبُ الوجود وصار
٥ العلم بعد حصوله ضروريًّا لا يُتمارى فيه، فان قيل فيــه موضع الشكّ اذ
نقول المعترف به جائز ونقول قولكم انّه يفتقر الى واجب كلُّ جائزٍ وجودُه
غير مسلَّم بل يفتقر الى سبب ثمّ ذلك السبب يجوز ان يكون جائز الوجود —
قلنا فى تلك المقدّمات ما اشتمل على رفع هذا بالقوّة فان كلّ ما ثبت له
الجواز فافتقاره الى سبب ضرورىٌّ فان قُدِّر السبب جائزا دخل فى الجملة
١٠ التى سمّيناها كُلاًّ ونحن نعلم بالضرورة ان كلّ الجائزات يفتقر الى سبب فان
فَرَضْتَ السبَبَ جائزا فافْرِضْهُ داخلا فى الجملة واطلبْ سببَه اذ يستحيل ان
يُستنَد ذلك الى جائز آخرَ وهكذا الى غير غاية فانه يكون عند ذلك جميع
الاسباب والمسبّبات جملــة جائزة ووصف الجواز يصدق على آحادهــا وعلى
مجموعها فيفتقر المجموع الى سبب خارج عن وصف الجواز المخرج وفيه ضرورة
١٥ اثبات واجب الوجود، ثمّ بعد ذلك نتكلّم فى صفته ونبيّن انه لا يجوز ان
يكون واجب الوجود جسمًا ولا منطبعًا فى جسم ولا متغيرًا ولا متحيّزًا[1] الى
سائر ما يتّبع[2] ذلك ويثبت كل واحد (fol. 39b) منها بمقدّمات لا شكّ فيها
وتكون النتيجة بعد حصولها من اللمقدّمات فى الظهور على ذوق المقدّمات،
فان قيل العلوم الحسابيّة معترَف بها لانها ضروريّة ولذلك لم يُختَلف فيها
٢٠ وامّا النظريات العقلية ان كان مقدّماتها كذلك فلِمَ وقع الاختلاف فيهــا
فوقوع الاختلاف فيها يقطع الأمان — قلنا هذا باطل من وجهين احدها
ان العلوم الحسابية أُختُلِف فيها تفصيلا وجملة من وجهين احدها ان الاوائل
قد اختلفوا فى كثير من هيآت الفلك ومعرفة مقاديرها وهى مثبَتة على مقدّمات
حسابية ولكن متى كثرت المقدّمات وتسلسلت ضعف الذهن عن حفظهــا

(١) متحير (٢) تبع

فربّما تزلّ[1] واحدة عن الذهن فيغلط فى النتيجة وإمكان ذلك لا يُشكّكنا
فى الطريق نعم الخلاف فيها أندر لانّها أظهر وفى العقليات آكثر لانّها أخفى
وأستر ومن النظريّات ما ظهر فاتّفقوا عليه وهو ان القديم لا يعدم فهذه
مسألة نظرية ولم يخالف فيها احد البتّة[2] فلا فرق بين الحسابية والعقلية،
الثانى ان مَن حصر مدارك العلوم فى الحواسّ وانكر العلوم النظريّة جملة ٥
الحسابيّة وغير الحسابيّة فخلاف هولاء هل يشكّكنا فى علمنا بان العلوم الحسابيّة
صادقة حقيقيّة فان قلتم نعم أَنْضَحَ[3] مِثلُكم عن الانصاف وان قلتم لا فلِمَ
وقع الخلاف فيه فان قلتم خلافه لم يشكّكنا فى المقدّمات فلِمَ يشكّكنا فى
النتيجة فكذلك خلاف (fol. 40a) من خالفَنا فى تفصيل ما عرفناه من الدلالة
على ثبوت واجب الوجود لم يشكّكنا فى مقدّمات الدليل فلم يشكّكنا فى ١٠
النتيجة، الوجه الاخر من الجواب[4] هو ان السوفسطائيّة انكروا الضروريات
وخالفوا فيها وزعموا انّها خيالات لا اصل لها واستدلّوا عليه بأن اظهرها
المحسوسات ولا ثقة بقطع الانسان بحسّه ومهما شاهد انسانا وكلّمه فقوله اقطعُ
بحضوره وكلامه فهو خطأ فلعلّه يراه فى المنام فكم من منام يراهُ الانسان
ويقطع به ولا يتمارى مع نفسه فى تحقّقه ثمّ ينتبه على الفور فيبين انه لا وجود ١٥
له حتى يرى فى المنام يد نفسه مقطوعة ورأسه منصولا ويقطع به ولا وجود
لما يقطع به ثمّ خلاف هولاء لا يشكّكنا فى الضروريات وكذلك النظريات
فانها بعد حصولها من المقدّمات تبقى[5] ضرورية لا يُتمارى فيها كما فى
الحسابيات وهذا كلّه كلام مع من ينكر النظر جملة، امّا التعليمية فلا يقدرون
على اطلاق القول بابطال النظر جملة فانّهم يسوقون الادلّة والبراهين على ٢٠
اثبات التعليم ويرتّبون المقدّمات كما حكيناه فكيف ينكرون ذلك فمهما قالوا
نظر العقل باطل فيقال وبِمَ عرفتم بطلانه وثبوت التعليم ابنظر ام ضرورة
ولا بدّ ان يقال بنظر ومهما استدلّ بالخلاف فى النظريات على فساد

---

(1) برل cf. اسمه عنّى زلّ وحصن Hamdānī ed. D. H. Müller 159,12.
(2) البه (3) انضح (4) Interlineare Korrektur (ح); Text: الخلاف (5) سعى

النظريات فقابِلْهُ[1] بالخلاف من السوفسطائيّة فى الضروريات ولا فرق بين المقامين، فاذا قالوا وبِمَ امنتُ الخطأ وكم من مرّة (fol. 40b) اعتقدت الشىء نظرا ثمّ بان خلافه فيقال له وبم عرفتَ حضورك بهذا[2] الذى انت فيه وكم من كرّة اعتقدت نفسك ورأيتها ببلد آخر[3] لم تكن فيه[4] فبم تُميِّز بين النوم
٥ واليقظة وبم تأمن على نفسك فلعلّك الآن فى هذا الكلام نائم فان زعم انّى ادرك التفرقة ضرورة فيقال وانا ادركتُ التفرقة بين ما يجوز الغلط فيه من المقدّمات وما لا يجوز ايضا ضرورة ولا فرق وكذلك كم يغلط الانسان فى الحساب ثم يتنبّه واذا تنبّه ادرك التفرقة ضرورة بين حالة الاصابــة والخطأ، فان قال قائل من الباطنية نحن ننكر النظر جملــة وما ذكرتم ليس من
١٠ النظريات فى شىء بل هى مقدّمات ضرورية قطعية رتّبناها — قلنا فانتم الآن لم تفهموا معنى النظر الذى نقول به فلسنا نقول الاّ بمثل ما نظمتموه من المقدّمات الضرورية الحقيقية كما سنبيّنها فكلّ قياس لم يكن بنظم مقدّمات ضرورية او بنظم مقدّمات مستنتجة من ضرورية فلا حجّة فيه فهذا هو القياس المعقول وانّما ينتظم ابدا من مقدّمتين إمّا مطلَقة وامّا تقسيمية وقد تسمّى
١٥ حَمْلِيّة[5] وشرطية امّا المطلقة فكقولنا العالم حادث وكل حادث فله سبب فهاتان مقدّمتان الاولى حسيّة والثانية ضرورية عقلية ونتيجته ان لحوادث العالم اذًا سببا وامّا تقسيمية فهو انا نقول اذا ثبت انّ لحوادث العالم سببا فالسبب مفروض امّا حادث وامّا قديم فان بطل كونه حادثا ثبت كونه قديما ثمّ يبطل كونه حادثا بمثل هذه المقاييس فيثبت بالاخرة انّ لوجود العالم سببا
٢٠ قديما فهذا هو النظر المقول به فان كنتم متشكّكين فى صحّته فبِمَ تنكرون على من يمتنع من قبول مقدّماتكم التى نظمتموها ويقول انا متشكّك فان نسبتموه الى انكــار الضرورة نسبناكم الى مثله فيما ادّعينا معرفته بالنظر ولا فرق، هذا هو المنهج الجملى فى الردّ عليهم اذا ابطلوا نظر العقول وهو

---

(1) معابله (2) Hier ist ein Wort ausgefallen, etwa: البلد (3) اخرى
(4) فيها (5) Cf. Mafātīḥ al-'ulūm ed. Van Vloten, 147.

الجزم الواجب فى إفحامهم فلا ينبغى ان نخوض معهم فى التفصيل بل نقتصر
على ان نقول لهم كلّ ما عرفتموه من مذهبكم من صدق الامام وعصمته وبطلان
الرّأى ووجوب التعليم بمـا ذا عرفتموه ودعوى الضرورة غير ممكن فيبقى
النظر والسماع وصدق السمع ايضا لا يُعْرَف ضرورة فيبقى النظر وهذا لا مخرج
عنه، فان قال قائل لا يُظَنّ بعاقل يدّعى مذهبا ليس ضروريا ثم ينكر النظر ٥
فلعلّهم يعترفون بالنظر الاّ انهم يقولون تعلُّم طريق النظر واجب فان الانسان
لا يستقلّ بنفسه فى النظريات فان انكرتم ذلك فقد انكرتم العقول بديهيةً
اذ لم يترشّح المدرّسون والمعلّمون الاّ للتعليم فلِمَ تَصَدّوا[1] مع الاستغناء عنهم
وإن اعترفتم بذلك فقد اعترفتم بوجوب المعلّم وأن العقول ليس فى مجرّدها
غُنْية[2] يبقى انّكم جوّزتم التعلّم من كلّ احد وهم اوجبوا التعلّم من معصوم ١٠
لان مذاهب المعلّمين مختلفة ومتعارضة ولا ترجيح للبعض على البعض — قلنا
وهذا السؤال ايضا فاسد فانّا لا ننكر التعلّم بل العلوم منقسمة الى ثلاثة اقسام
قسم لا يمكن تحصيله الاّ بالسماع والتعلّم كالاخبار عمّا مضى من الوقائع (fol. 41*b*)
ومعجزات الانبياء وما يقع فى القيامة واحوال الجنّة والنار وهذا لا يُعرَف الاّ
بالسماع من النبىّ المعصوم او بالخبر المتواتر عنه فان سُمِع بقول الآحاد حصل ١٥
به علم ظنىّ لا يقينىّ هذا قسم، والقسم الآخر من العلوم النظريّة العقليّة وليس
فى الفطرة ما يرشد الى الادلّة فيه بل لا بدّ فيه من التعلّم لا ليقلّد المعلّم فيه
بل ليثبته المعلّم على طريقه ثمّ يرجع العاقل فيه الى نفسه فيدركه بنظره
وعند هذا فليكن المعلّم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم فانّا لسنا نقلّده بل
نتنبّه بتنبيهه فلا نحتاج فيه الى معصوم وهى كالعلوم الحسابيّة والهندسيّة لا تُعلم ٢٠
بالفطرة وتحتاج الى المعلّم وتستغنى عن معلّم معصوم بل يتعلّم طريق البرهان
ويساوى المتعلّمُ المعلّمَ بعد النظر فى العقليّات عندنا فالحسابيّات عندهم وكم
من شخص يغلط فى الحسابيّات ثم ينتبه بالآخرة بعد زمان وذلك لا يشكّك
فى الادلّة والبراهين الحسابيّة ولا يحتمل الافتقار فيها الى معلّم معصوم، القسم

(1) فلم تصدوا (2) عنه

الثالث العلوم الشرعية الفقهية وهو معرفة الحلال والحرام والواجب والندب
واصل هذا العلم السماع من صاحب الشرع والسماع منه يورث العلم الّا ان
هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعى فيه على الاطلاق فى حق كلّ شخص وفى
كل واقعة بل لا بدّ من الاكتفاء بالظنّ فيه ضرورة فى طرفين احدهما فى
٥ المستمعين فان الخلق فى عصر النبى صلّعم انقسموا الى من شاهد فسمع وتحقّق
وعرف والى من غاب فسمع من المبلّغين وآحاد الامراء والولاة (fol. 42a)
فاستفادوا ظنًّا من قول الآحاد ولكن وجب عليهم العمل بالظنّ للضرورة فان
النبى صلّعم عجز عن إسماع كل واحد بنفسه من غير واسطة ولم يشترط ان
يتواتر عنه كلّ كلمة فى كلّ واقعة لتعذّره والعلم يحصل باحد هذين المسلكين
١٠ وهو متعذّر قطعا ، والطرف الثانى فى نفس الصورة الفقهية والحوادث الواقعة
اذ ما من واقعة الّا وفيها تكليف والوقائع لا حصر لهـا بل هى فى الامكان
غير متناهية والنصوص لا يُفرَض الّا محصورة متناهية ولا يحيط قط ما يتناهى
بما لا يتناهى[1] وغاية صاحب الشرع مثلا ان ينصّ على حكم كل صورة اشتمل
عليها تصنيف المصنّفين فى الفقه الى عصرنا هـذا ولو فعل ذلك واستوفاه
١٥ كانت الوقائع الممكنة الخارجة عن التصانيف اكثر من المسطورات فيها بل
لا نسبة لها اليها فان المسطورات محصورة والممكنات لا حصر لها فكيف يستوفى
ما لا يتناهى بالنصّ فبالضرورة لا بدّ من تحكيم الظنّ فى التعلّق بصيغ العمومات
وان كان يحتمل انها اطلقت لارادة الخصوص اذ عليها اكثر العمومات ولذلك
لما بعث رسول الله صلّعم معاذا الى اليمن وقال له بما تحكم فقال بكتاب الله
٢٠ قال فان لم تجد قال فبسنّة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيى
فقال صلّعم الحمد لله الذى وفّق رسول رسوله لما يرضاه رسوله فانمـا رخّص
له فى اجتهاد الرأى لضرورة العجز عن استيعاب النصوص هذا بيان هذا
القسم ولا حاجة فيه الى (fol. 42b) امام معصوم بل لا يغنى الامام المعصوم
فانه لا يزيد على صاحب الشرع وهو لم يُغْن فى كلى الطرفين فلا قدرة[2]

---

(1) Vgl. Munkid 16. (2) Fehlt wohl له

على استيعاب الصور بالنصوص ولا قدرة على مشافهة جميع الخلق ولا على
تكليفهم اشراط التواتر فى كل ما ينقل عنه فليت شعرى معلّمهم المعصوم مـا
ذا يغنى عن هذين الطرفين ايعرف كافّة الخلق نصوص اقاويله وهم فى اقصى
الشرق والغرب بقول آحاد هؤلاء الدعاة ولا عصمة لهم حتّى يوثق بهم او
يشترط التواتر عنه فى كلّ كلمة وهو فى نفسه محتجب لا يلقـاه الّا الآحاد ٥
والشواذّ[1] هذا لو سُلِّم انه مطّلع على الحقّ بالوحى فى كلّ واقعة كما كان
صاحب الشرع فكيف والحال كما نعرفه ويعرفه خواصّ اشياعه المحدقين به فى
بلده وولايته فقد انكشف بهذا الكلام انّهم يلبسون ويقولون ان قلتم لا حاجة
الى التعليم فقد انكرتم العادات وان اعترفتم فقد وافقتمونا على اثبات التعليم
فيأخذون التعليم لفظا مجملا مُسَلَّما ثمّ يفصّلونه بان فيه اعترافا بوجوب التعلّم ١٠
من المعصوم فقد فهمتَ ائّ علم يُسْتَغْنَى فيه عن المعلّم وائّ علم يحتاج فيه
اليه واذا احتيج فما الذى يستفاد من المعلّم طريقه ولا يقلّد فى نفسه فيستغنى
عن عصمته وما الذى يقلّد فى نفسه فيحتاج فيه الى عصمته وان ذلك المعصوم
هو النبى صلعم وان ما يُؤخذ منه كيف ينقسم الى ما يُعْلَم تحقيقا والى ما يُظَن
وان كافّة الخلق كيف يضطرّون الى القناعة بالظنّ فى صدق مبلّغ الخبر عن ١٥
صاحب (fol. 43a) الشرع وفى الحاق غير المنصوص الى المنصوص واذا ايقنتَ
هذه القاعدة استوليتَ على كشف تلبيساتهم كلّها فان عادتهم ابدا اطلاق مقدّمات
مهملة غيرُ مفصّلة تصدق فى بعض مقتضياتها دون بعض حتى اذا سلّموها
مهملةً بنوا عليها النتيجة الفاسدة كقولهم انكم اذا اعترفتم الحاجة الى التعليم فقد
اعترفتم بمذهبنا فنقول اعترفنا بالتعلّم فى النظريات كاعترافكم به فى الحسابيات ، ٢٠
هذا منهج الكلام الجُملى عليهم ،

Nr. 14.

(fol. 45b) القسمُ الثانى ما لا يمكن معرفته قطعا بل يتطرّق الظنّ اليه وهو

---

[1] والسواد

إمّا نصّ يتطرّق الظنّ الى نقله من حيث ينقله الآحاد فيجب التصديق بـه ظنّا كما كان يجب على الخلق فى زمان رسول الله صلّعم فى سائر الاقطار وإمّا صورة لا نصّ فيها فيحتاج الى تشبيهها بالمنصوص عليه وتقريبها منه بالاجتهاد وهو الذى قال معاذ فيه اجتهدُ رأيى وكون هذا مظنونا ضروريّ فى الطرفَيْن
٥ جميعا اذ لا يمكن شرط التواتر فى الكلّ ولا يمكن استيعاب جميع الصور بالنصّ فلا يُغْنِى المعصوم فى هذا شيئا فانه لا يقدر على ان يجعل ما نقله الواحد متواترا بل لو تيقّنه[1] لم يقدر على مشافهة كافّة الخلق به ولا تكليفهم السماع عنه تواترا فيقلّد اشياعه دُعاةَ المعصوم (fol. 46a) وهم غير معصومين بل يجوز عليهم الخطأ والكذب فنحن نقلّد علماء الشرع وهم دعاة محمّد صلّعم
١٠ المؤيّد بالمعجزات الباهرة فاىّ حاجة الى المعصوم فيه وإمّا الصورة التى ليست منصوصة فنجتهد فيها الرأى اذ المعصوم لا يغنى عنهـا شيئا فانّه بين ان يعترف بانه ايضا ظانّ والخطأ جائز فى كلّ ذى ظنّ ولا يختلف ذلك بالاشخاص فما الذى يميّز ظنّه من ظنّ غيره وهو مجوّز للخطأ على نفسه وان ادّعى المعرفة فيه ايدّعيها عن وحيٍ او عن سماع نصٍّ فيه او عن دليل عقلى
١٥ فان ادّعى تواتر الوحى اليه فى كلّ واقعـة فاذاً هو مدّعٍ للنبوّة فيفتقر الى معجزة كيف ولا يتصوّر تقدير المعجزة اذ بان لنا ان محمّدا صلّعم خاتم الانبياء فان جوّزنا الكذب على محمّد فى قوله انا خاتم الانبياء مع اقامة المعجزة فكيف نأمن كذب هذا المعصوم وان اقام المعجزة وان ادّعى معرفته عن نصّ بلغه فكيف لا يستحى من دعوى نصّ صاحب الشرع على وقائع لا يُتصوّر حصرها
٢٠ وعدّها بل لو عُمِّر الانسان عمر نوح ولم يشتغل الّا بعدّ الصور والنصوص عليها لم يستوعب عُشْر عُشْرها ففى اىّ عمر استوعب الرسول صلّعم جميع الصور بالنصّ فان ادّعى المعرفة بدليل عقلى فما اجهلَهُ بالفقهيّات والعقليّات جميعا اذ الشرعيات امور وَضْعيّة اصطلاحيّة تختلف باوضاع الانبياء والاعصار والأُمم كما نرى الشرائع مختلفة فكيف تجوز فيها الادلّة (fol. 46b) العقلية القاطعة وان

---

[1] سعه

ادّعاها عن دليل عقلى مُفيد لا لظنّ فالفقهاء كلّهم لهم هذه الرتبة فاستبان أن
ما ذكروه تلبيس بعيد عن التحقيق وان العامّى المتخدع به فى غاية العَمَى[1]
لانهم يلبسون على العوامّ بان علماءكم يتّبعون الظنّ وان الظنّ لا يغنى عن
الحق شيئا والفقهيات لا بدّ فيها من اتّباع الظنّ فهو ضرورى كما فى التجارات
والسياسات وفصل الخصومات للمصالح فان كلّ الامور المصلحية يُبْتَنَى على ٥
الظنّ والمعصوم كيف يغنى عن هذا الظنّ وصاحب المعجزة لم يغن عنه ولم
يقدر عليه بل أذّن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول آحاد الرواة عنه وفى
التمسّك بعمومات الالفاظ وكلّ ذلك ظنّ عُمِل بـه فى عصره مع وجوده
فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته،

Nr. 15.

(fol. 48a) .... والانسان فى جميع مصالحه الدنيوية من التجارة والحرب ١٠
مع (fol. 48b) العدوّ والزراعة يعول على ظنون فلا يقدر على الخلاص من
إمكان الخطأ فيه ولا ضرر عليه بل لو اخطأ صريحا فى مسئلة شرعيّة فليس
عليه ضرر بل الخطأ فى تفاصيل الفقهيّات معفوّ عنه شرعا بقوله صلعم[2] من
اجتهد فاصاب فله اجران ومن اجتهد فاخطأ فله اجر واحد فما هوّلوا[3]
من خطر الخطأ مستحقر فى نفسه عند المحصّلين من اهل الدين وانّما يعظم به ١٥
الامر على العوامّ الغافلين عن اسرار الشرع فليس الخطأ فى الفقهيّات من
المُهْلِكات فى الآخرة بل ليس ارتكاب كبيرة موجبا لتخليد العقاب ولا
للزومه على وجه لا يقبل العفو امّا المجتهَدات فلا مأثم على من يخطئ فيها
والحنفى يقول يصلّى المسافر ركعتين والشافعى يقول يصلّى اربعًا وكيف ما
فعل فالتفاوت قريب ولو قُدّر فيه خطأ فهو معفوّ عنه فانّما العبادات مجاهدات ٢٠
ورياضات تُكْسِب النفوسَ صفاء وتُبْلِغ فى الآخرة مقاما محمودا كما ان تكرار

---

(1) العمق (2) ZDMG, LIII 649. (3) Nämlich die Bāṭinijja, die dem Spruch des Imām Untrüglichkeit zuschreiben.

المتفقّه لما يتعلّمه يجعله فقيه النفس ويبلغه رتبة العلماء ومصلحته تختلف بكثرة التكرار وقلّته[١] ورفعه صوته فيه وخفضه فان اخطأ فى الاقتصار على التكرار لدرس واحد مرّتين وكانت الثلاث اكثر تأثيرا فى نفسه فى علم الله تعالى او اخطأ فى الثلاث وكان الاقتصار على الاثنين اكثر تأثيرا فى صيانته عن التبرّم
٥ المبلّد[٢] او اخطأ فى خفض الصوت وكان الجهر اوفق لطبعه وللتأثير فى تنبيه[٣] نفسه او كان (fol. 49a) الخفض أدْعى له الى التأمّل فى كنه معنـاه لم يكن الخطأ فى شىء من ذلك فى ليلة او ليال مؤيسا عن رتبة الامامة ونيل فقه النفس وهو فى جميع ما يخمّن ويريب[٤] فى مقادير التكرار من حيث الكمية والكيفية والوقت مجتهد فيه وظانّ وسالك الى طريق الفوز بمقصوده
١٠ ما دام مواظبا على الاصل وان كان قد تيقّن له الخطأ احيانا فى التفاصيل وانّما الخطر فى التغليط والأغراض[٥] والاغترار بالفطنة الفطرية ظنًّا بان فيها غنية عن الاجتهاد كما ظنّ فريق من الباطنية ان نفوسهم زكيّة مرتاضة مستغنية عن الرياضات بالعبادات الشرعية فاهملوها وتعرضوا بسببها للعقاب الاليم فى دار الآخرة فليعتقد المسترشد ان إفضا المجاهدات الشرعيّة الى المقامات المحمودة
١٥ السنيّة فى دار الآخرة كافضاء الاجتهاد فى ضبط العلوم والمواظبة عليهـا الى مقام الائمّة وعند هذا نستحقر ما عظّم الباطنية الامر فيه من خطر الخطأ على المجتهدين فى الجهر بالبسملة وتثنية الاقامة وامثالها فالتفاوت فيه بعد المواظبة على الاصول المشهورة كالتفاوت فى الجهر بالتكرار او الخفض به من غير فرق وكيف وقد نبّه الشرع على تمهيد عذر المخطئ كما تواتر ذلك من صاحب الشرع،

Nr. 16.

٢٠ (fol. 52a) وامّا المقدّمة السابعة وهى قولهم اذا ثبت ان المعصوم لا بدّ ان يصرّح فاذا لم يكن فى العالم الّا مصرّح واحد كان هو ذلك المعصوم لانّه لا خصم له ولا ثانى[٦] له فى الدعوى حتى يعسر التمييز فهذه فاسدة من وجهين

---

(١) وقله (٢) صانه عن السرم الملد (٣) سه (٤) يحمس ويرىب
(٥) والاعراض (٦) ىاىى

احدها انّهم بما ذا عرفوا انّه لا مدّعىَ للعصمة ولا مصرّح بها فى اقطار العالم
سوى شخص واحد فلعلّ فى اقصى الصين او فى اطراف المغرب من يدّعى
شيئا من ذلك وانتفاء ذلك ممّا لا يُعرَف ضرورةً ولا نظرًا فان قيل يعرف
ذلك ضرورة اذ لو كان لانتشر[1] لان مثل هذا تتوافر الدواعى على نقله —
قلنا يحتمل انه كان ولم ينتشر الى بلادنا مع بُعد المسافة لان المدّعى له ليس ٥
يتمكّن من ذكره الاّ مع سُوسِهِ وصاحب سرّه وحوله جماعة من اعدائه فيفزع
من إظهار السرّ وإفشائه ويرى المصلحة فى إخفائه او هو مفشٍ[2] له ولكنّ
المستمعين له ممنوعون عن الانتشار فى البلاد وإخبار العباد به لانّهم محاصَرون
من جهة الاعداء مضطرّون الى ملازمة الوطن خوفا من نكاية المستولين
عليهم فما الذى يُبطل هذا الاحتمال وهو امر قُدِّر قريبا او بعيدا فهو ممكن ١٠
ليس من قبيل المُحالات وانتم تدّعون القطع فيما توردون فكيف يصفو[3]
القطع مع هذا الاحتمال، الوجه الثانى فى افساد هذه المقدّمة هو انكم ظننتم
انه لا يدّعى العصمة فى العالم سوى شخص واحد وهو خطأٌ فانّا بالتواتر
نتسامع بمدّعيين احدها (fol. 52b) فى جيلان[4] فانها لا تنفكّ قطّ عن رجل
يلقّب نفسه بناصر الحقّ ويدّعى لنفسه العصمة وانّه نازل منزلة الرسول ويستغرر ١٥
الحمقى من سكّان ذلك القطر الى حدّ يقطّعهم جوانب الجنّة مقدّرا بالمساحة
ويضايق فى بعضهم الى حدّ لا يبيع ذراعا من الجنّة الا بمائة دينار وهم
يحملون اليه ذخائر الاموال ويشترون منه مساكن فى الجنّة فهذا احد الدعاة
فبِمَ عرفتم انه مبطل واذ قد تعدّد المدّعى ولا مرجّح اذ لا معجزة فلا تظنّوا
ان الحماقة مقصورة عليكم وان هذه الكلمة لا ينطق بها انسان غيركم بل ٢٠
التعجّب من ظنّكم ان هذه الحماقة مقصورة عليكم فى الحال اكثر من التعجّب
فى اصل هذه الحماقة، فامّا المدّعى الثانى فرجل فى جزائر البصرة يدّعى
الربوبيّة وقد شرع دينا ورتّب قرآنا ونصب رجلا يقال له على بن كحلا وزعم
انّه بمنزلة محمد صلّعم وانّه رسوله الى الخلق وقد احدق به طائفة من الحمقى

---

(1) لانىسر (2) مفس٠ (3) ىضعوا (4) حىلاں

زهاء عشرة الاف نفس ولعلّه يزيد عددهم على عددكم وهو يدّعى لنفسه العصمة
وما فوقها، وما جوابكم عن رجل من الشاباسيّة[١] يسوق هذه المقدّمات الى
هذه المقدّمة، ثم نقول اذا لم يكن بدّ من معلّم معصوم ولا معجزة للمعصوم وانّما
يُعرَف بالدّعوى وصاحب الباطنية لا يدّعى الربوبية كيف وصاحب الشاباسيّة
٥ يدّعى الربوبية فاتّباعُه اولى فان قلتم من يدعى الربوبية يعرف بطلان قوله
ضرورة فالجواب من وجهين احدها انه يدعى ذلك بطريق الحلول ويزعم ان
ذلك (fol. 53a) توارث فى نسبهم وقد استمرّ ذلك فى بيتهم عصرا طويلا
والمدّعى الآن كان جدّه مدّعيا لذلك والحلول قد ذهب اليه طوائف كثيرة
فليس بطلان مذهب الحلولية ضروريًا فكيف يكون ضروريا وفيه من اطلاق
١٠ الشهود ما لا يكاد يخفى حتى مال الى ذلك طائفة كثيرة من محقّقى الصوفية
وجماعة من الفلاسفة واليه اشار الحسين بن منصور الحلّاج الذى صُلب
ببغداد حيث كان يقول انا الحقّ انا الحقّ وكان يقرأ فى وقت الصلب[٢]
وما قَتَلُوهُ وما صَلَبُوهُ ولٰكِنْ شُبِّهَ لَهُم واليه اشار ابو يزيد البسطامى بقوله
سبحانى سبحانى ما أعظمَ شأنى وقد سمعت انا شيخا من مشايخ الصوفيّة يُعقَد
١٥ عليه الخناصر ويُشار اليه بالاصابع فى متانة دين وغزارة علم حكى لى عن
شيخه المرموق فى الدين والورع انه قال ما نسمعه من اسماء الله الحسنى التى
هى تسعة وتسعون كلّها تصير وصفا للصوفى السالك بطريقه الى الله وهو يُعدّ
من جملة السائرين الى الله لا من زمرة[٣] الواصلين[٤] وكيف ينكر هذا
وعليه مذهب النصارى فى اتّحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام حتى
٢٠ سمّاه بعضهم إلاها وبعضهم ابن[٥] الاله وبعضهم قالوا هو نصف الاله واتّفقوا
على انه لما قُتل انّما قتل فيه الناسوت دون اللاهوت كيف وقد تخيّل جماعة
من الروافض ذلك فى على رضَة وزعموا انّه الالاه وكان ذلك فى زمانه حتى
امر باحراقهم بالنار فلم يرجعوا وقالوا بهذا (fol. 53b) يبين صدقنا فى قولنا انّه

---

(١) الساباسيه (٢) Koran 4, 156. (٣) Var. zu جملة (٤) Wie Ġazālī diesen Ausspruch erklärt s. al-Maḳṣad al-asnā 115. (٥) بن

الإله لانّه قال رسول الله صلعم لا يعذِّب بالنار الا ربّها فبهذا يبين ان بطلان
هذا المذهب ليس بضروريّ ولكنّه ضرب من الحماقة ويعرف بطلانه بالنظر
العقلى كما يعرف بطلان مذهبهم فاذًا قد بطل قولهم لا مدّعى للعصمة سوى
صاحبنا بل قد ظهر من يدّعى العصمة وزيادة، الوجه الثانى فى الجواب عن
قولهم ان بطلان مذهبهم معلوم ضرورة ولا فرق بين ما يعرف بطلانه ضرورة ٥
وبين ما يعرف بطلانه مشاهدة وتواترا وعدم العصمة فيمن ادّعيتم عصمته
معلوم بمشاهدة ما يناقض الشرع من وجوه اوّلها جمع الاموال واخذ الضرائب
والمواصير[1] واستئداء [2] الخراجات الباطلة وهو الامر المتواتر فى جميع الاقطار
ثم الترفّه فى العيش والاستكثار من اسباب الزينة والإسراف فى وجوه التجمّل
واستعمال الثياب الفاخرة من الابريسم وغيرها وعدالة الشهادة فتخرم[3] بُعشر عسير ١٠
ذلك فكيف العصمة فان انكروا هذه الاحوال انكروا ما شاهده خلق كثير
من تلك الاقطار وتواتر على لسانهم الى سائر الامصار ولذلك لا ترى لاحد
من اهل تلك البلاد اغترارا وانخداعا بهذه التلبيسات لمشاهدتهم ما يناقضها
ومن وجوه حيلهم انهم لا يبنون الدعوة الا فى بلاد نائية يحتاج المستجيب
الى قطع مسافة شاسعة لو اعترضت له ريبة فيها حتى يدفعه العوائق عن ١٥
النهضة والرحلة فانّهم لو شاهدوا لانكشف لهم عوار تلك التلبيسات المزخرفة
والحيل الملفّقة، امّا المقدّمة (fol. 54a) الثامنة وهى قولهم اذا بان ان المدّعى
للعصمة مهما كان واحدا وقع الاستغناء عن الاستدلال على كونه معصوما
فصاحبنا اذا هو المدّعى للعصمة وحده فاذًا هو الامام المعصوم فهـذه مقدّمة
نكذّبهم فيها ولا نسلّم ان صاحبهم يدّعى لنفسه العصمة فانّا لم نسمعه البتّة[4] ولم ٢٠
يتواتر الينا من لسان من سمعه منه بل انّما نسمع ذلك من آحاد دعاتهم
وليسوا معصومين ولا هم بالغون حدّ التواتر ولو انهم بلغوا حدّ التواتر فلا

---

(١) Nach Nöldeke hat dies in den Lexx. nicht gebuchte Wort die Bedeutung „*Erpressungen*", von مَصَّرَ = das Letzte aus dem Euter herausmelken; als Singular wäre * ماصورة anzusetzen. (٢) واسيدا (٣) فتحرم, viell. تتخرّم (٤) السه

يحصل العلم بقولهم وخبرهم لوجهين احدهما ان المشافهين بهذه الدعوة من جهة
صاحبهم قليل فانه محتجب لا يظهر الاّ للخواصّ ثمّ لا يشافه بالخطاب الاّ
خواصّ الخواصّ ثم لا يفشى هذه الدعوة الا مع خاصّ من جملة خواصّ[1]
الخواصّ فالذين يسمعون عنه لا يبلغون عدد التواتر وان بلغوا فكلّهم ان
٥ انتشروا لم يكن فى بلدة منهم الا واحد واكثر البلاد ايضا يخلو عن آحادهم،
الوجه الثانى انّهم وان بلغوا حدّ التواتر فقد فُقِد شرط التواتر فى خبرهم اذ
شرط ذلك الخبر ان لا يتعلّق بواقعة تيسّر التواطئ فيها[2] من طائفة كثيرة
لمصلحة جامعة لهم كما يتعلّق بالسياسيّات فان اهل معسكر واحد قد يجمعهم
غرض واحد فيحدّثون على التطابق بشىء واحد ولا يُورِث ذلك العلم وربّ
١٠ واحد او اثنين يخبر عن امر فيُعلم انه لا يجمعهما غرض فيحصل له العلم وهؤلاء
الدعاة لعلّهم قد تواطئوا على هذا الاختراع ليتوصلوا به الى استتباع العوامّ
واستباحة اموالهم فيتوصلون بها الى آمالهم وعلى الجملة فحُسن الظنّ بصاحبهم
(fol. 54b) يقتضى تكذيبهم فانّهم لو حدّثوا بذلك عن مريض فى دار المرضى
لاعتقدنا كذبه الا ان نعتقد الجنون فى ذلك المريض اذ لا يدّعى عاقل
١٥ العصمة عن المحرّمات وتناوُل المحظورات مع مشاهدة اهل العلم تناولَه لها
ومباشرته لها فاقلّ آثار العقل الحياء عن فضيحة الاختزاء ومن تحلّى بغير ما
هو فيه وكان ذلك جليًّا ظاهرا لمن يتأمّل فيه استدلّ به على اختلال عقله
فاذًا ليس يبين لنا صدقهم فى نسبهم هذه الدعوى الى صاحبهم وهى مقدّمتهم
الاخيرة،

٢٠ فان قيل فلو انكر الناس فى اطراف العالم فى عصر رسول الله صلّعم
صدق الدّعاة من رسول الله وقالوا لا نصدّقكم فى قولكم ان محمّدا يدّعى
الرسالة بل لا يظنّ بعقله ذلك ما ذا كان يقال لهم — قلنا بئس ما شبّهتم
الملائكة بالحدّادين[3] اذ لا مساواة فانه صلّعم كان ظاهرا بنفسه واشياعه

---

(1) Interlinear hinzugefügt. (2) Vgl. Der Islam III 234f.

(3) Ġazālī wendet diese sprichwörtliche Redensart öfters an; Mīzān al-ʿamal 89:

مبرزا للقتال متردّدا فى الاقطار مُظهِرًا للدعوة على ملأ من الناس غير محتجب ولامتستّر ثم كان يُظهر المعجزات الخارقة للعادة فانتشرت دعوته لانتشار خروجه ومقاتلته وانتشار وجوده وليس الآن فى صاحبكم كذلك نعم تواتر وجوده وترشّحه مع آبائه للخلافة ودعواهم انّهم اولى بها من غيرهم امّا دعواه ودعوى[1] من سبق من آبائه من العصمة عن المعاصى وعن الخطأ والزلل والسهو ومعرفة الحقّ فى جميع اسرار العقليات والشرعيات فلم يظهر ذلك لنا بل لم يظهر دعواه العلمَ اصلا بفنٍّ من الفنون كالفقه (fol. 55a) او الكلام او الفلسفة على وجه الذى يدّعيه آحاد العلماء فى البلاد فكيف ظهرت دعواه اسرارَ النبوة والاطّلاع على علوم الدنيا والآخرة وهذا ما تواطأتم على اختراعه توصلا الى استدراج المستجيب وخداعه،

Nr. 17.

(fol. 55b) واذا لم يمكنه التشكّك فى المقدّمات لم يمكنه التشكّك فى النتيجة وانّما يختلف الناس فيها لان الفطرة غير كافية فى تعريف الترتيب لهذه المقدّمات بل لا بدّ من تعلّمها من الافاضل وذلك الفاضل لا بدّ ان يكون تعلّم اكثرها او استأثر باستنباط بعضها وهكذا حتّى ينتهى الامر الى معلّم معصوم هو نبىّ مُوحى اليه من جهة الله تعالى هكذا تكون العلوم كلّها فان زعموا انكم اعترفتم بالحاجة الى المعلّم ومن لم يعترف فهو معاند للمشاهدة فالافتقار اليه معترَف به

وكم من احمق يتكايس فيقيس نفسه بصاحب الشرع مقايسة الملائكة بالحدّادين; Fātiḥat al-'ulūm (ed. Chānǵī, Kairo 1322) 30, 7 gegen Leute, die fuḳahā der Gegenwart mit den alten Imamen auf eine Linie stellen: وهيهات فلا تقاس الملائكة بالحدّادين; ibid. 49 paenult. فلا تشبّه نفسك بهم فلا تقاس الملائكة بالحدّادين, Ilǵūm al-'awāmm (Sammelband Kairo 1309) 22, 5; ibid. 28, 10 وما أخلى عن الدين من قاس الملائكة بالحدّادين ويرجّح المجادلين على الائمّة الراشدين والسلف vgl. Ǵāḥiz, Tria Opuscula ed. van Vloten 114, 12 (= Rasā'il, Taḳaddum, 1324, 109, 2): ولم اسألك عن الحدّاد وانّما سألتك عن الفيلسوف

(1) دعوى

ولكنه كالافتقار اليه فى علم الحساب فانه لا يحتاج فيــه الى معصوم اذ لا
تقليد فيه ولكن يحتاج الى محاسب يبيّنه على طريق النظر فاذا بيّنه المتعلّم
ساوى المعلّم فى العلم الضرورى المستفاد من المقدّمات بعضها على بعض ولا
شكّ فى ان معلّم الحساب ايضا تعلّم اكثر ممّا يعلم وان استقلّ باستنباط ترتيب
٥ البعض[1] وكذا القول فى معلّم المعلّم الى ان ينتهى مبدأ العلم الحسابى الى نبىّ
من الانبياء مؤيّد بالوحى والمعجزة ولكن بعد افاضة (fol. 56a) الله علم الحساب
فيما بين الخلق استُغْنِىَ فى تعلّمه عن معلّم معصوم فكذلك العلوم العقليّــة
النظرية ولا فرق،

Nr. 18.

(fol. 64a) وامّا الدلالة الخامسة وهى قولهم ان صاحب الشرع صلعم قال
١٠ الناجى من الفرق واحدة وهم اهل السنّة والجماعة ثم قال ما انا الآن عليه
واصحابى فهذا من عجيب الاستدلالات فانهم انكروا النظر فى الادلّة العقليّــة
لاحتمال الخطأ فيه واخذوا يتمسّكون بأخبار الآحاد والزيادات الشاذّة فيها
فاصل الخبر من قبيل الآحاد وهــذه الزيادة شاذّة فهو ظنّ على ظنّ ثم هو
لفظ محتمل من وجوه التاويل ما لا حصر له فان ما كان عليه هو واصحابه
١٥ ان شترط جميعه فى الاقوال والافعال والحركات والصناعات كان محالاً وان
اخذ بعضه فذلك البعض مَن يعيّنه ويقدّره وكيف يُدْرَك ضبطُه وهل يتصوّر
ذلك الّا بظنّ ضعيف وربّما لا يرتضى مثله فى الفقهيّات مع خفّة امرها فكيف
يستدلّ على القطعيّات بمثلها على انّا نقول هم كانوا على اتباع نبىّ مؤيّد بالمعجزة
فلستم من الفرقة الناجية فانكم اتّبعتم من ليس هو نبيًّا ولا مؤيّــدا بالمعجزة
٢٠ فسيقولون ليس يجب مساواته من كلّ وجه قلنا فنحن على مساواتهم من كلّ
وجه فانّا نامر باتّباع الكتاب والسنّة والاجتهاد عند العجز عن التمسك بهما
كما أمر معاذا به وكما استمرّ عليه الصحابة بعد وفاته (fol. 64b) من المشاورة

---

(1) Zu ergänzen على البعض

والاجتهاد فى الامور فالحديث قاضٍ لنا بالنجاة ولكم بالهلاك فانكم انحرفتم
عن اتّباع النبى المعصوم الى غيره، فان قيل ومعانى الكتاب والسنّة كيف
تفهمونها قلنا قد بيّنّا[1] انها ثلاثه اقسام صريحة وظاهرة ومجملة وبيّنّا ان
معرفتنا لها كمعرفة سائر الصحابة وكمعرفة من تدّعون له العصمة من غير فرق،
فان قيل وانتم تدعون الى نظر العقل وما كان هذا من دأب الصحابة ٥
قلنا هيهات فانّا ندعو الى الاتّباع والى تصديق رسول الله صلّعم فى قول لا
إله الاّ الله محمّد رسول الله فمن صدّق بذلك سبقًا[2] اليه من غير منازعة
ومجادلة قنعنا[3] منه كما كان يقنع[4] رسول الله صلّعم به من اجلاف العرب
والناس على ثلاثه اقسام قسم هم العوامّ المقلّدون نشئوا[5] على اعتقاد الحق
سماعا من آبائهم فهم مقرّون عليه بصحّة اسلامهم الثانى الكفّار الذين نشئوا[5] على ١٠
ضدّ الحقّ سماعا عن ابائهم وتقليدا فيهم يُدعون عندنا الى تقليد النبى المعصوم
المؤيّد بالمعجزة واتّباع سنّته وكتابه وانتم تدعونه الى معصومكم فليت شعرى
اينّا اشبه بصحابة رسول الله صلّعم أمن يدعو الى النبى المؤيّد بالمعجزة او من
يدعو الى من يدّعى العصمة بشهوته من غير معجزة القسم الثالث من فارق
حيّز المقلّدين وعرف ان فى التقليد خطر الخطأ فصار لا يقنع به فنحن ندعوه ١٥
الى النظر فى خلق السماوات والارض ليعرف به الصانع والى التفكّر فى معجزات
النبى صلّعم ليعرف بـه صدقه وانتم تدعونـه الى تقليد المعصوم (fol. 65a)
وتكذّبون نظر العقل وتزخرفونه فليت شعرى اىّ الدعوتين اوفق لدعوة
اصحاب رسول الله صلّعم فتى قالوا للمسترشد المتسلّك ايّاك ونظر العقل وتامّله
فان فيه خطر الخطأ ولذلك اختلف الناظرون بل عليك ان تقلّد ما تسمعه ٢٠
منّا من غير بصيرة وتأمّل هذا لو صدر من مجنون لضُحِك منه ولقيل له لم
نقلّدك ولا نقلّد من يكذّبك[6] فاذا طوى بساط الدليل المفرّق بطريق النظر
بينك وبين خصمك ولم يمكن درك التفرقة بالضرورة فبِمَ تُميّز عن مخالفك
المكذِّب فليت شعرى من فتح باب النظر الذى يسوق الى معرفة الحقّ متّبعا

---

(1) fol. 57b ff. (2) سبعا (3) فنعنا (4) يفنع (5) نسوا (6) يكذنك

فيه ما اشتمل عليه القرآن من الحثّ على التدبّر والتفكّر فى الآيات وفى القرآن
وعجز الخلق عن الاتيان بمثله واستدلاله به هو اقرب الى موافقة الصحابة واهل
السنّة والجماعة او من يؤيس الخلق عن النظر فى الادلّة بالتكذيب حتى لا
يبقى للدين عصام تتمسّك به الاّ الدعاوى المتعارضة وهل هذا الاّ صُنع من
٥ يريد ان يطفئ نور الله ويغطى شرع رسول الله صلّعم بسدّ طريقـه المُفضى
اليه، فان قيل فنراكم تميلون تارة الى الاتباع وتارة الى النظر — قلت هكذا
تعتقده ولكنه فى حق شخصَيْن فالذين سعدوا بالولادة بين المسلمين فاخذوا
الحق تقليدا مستغنون عن النظر وكذا الكفّار اذا تيسّر لهم تصديق رسول
الله صلّعم تقليدا كما كان يتيسّر لاجلاف العرب والذى يتشكّك ويعرف غَرَر
١٠ التقليد فلا بدّ له من معرفة صدقِنا فى قولنا لا إله الاّ الله محمّد رسول الله
ثم بعد هذا (fol. 65*b*) قدر على اتّباع رسول الله صلّعم ولن يعرف التوحيـد
والنبوّة الاّ بالنظر فى دليله الذى دلّ عليه الصحابة ودعا الرسول الخلق بـه
فانّه ما دعاهم بالتحكّم المحض والقهر المجرّد بل بكشف سبل الادلّة فهذا صورة[١]
القول مع كلّ متشكّك والاّ فليبرز الباطنى معتقده فى حقّه وانّـه كيف ينجو
١٥ عن شكّه اذا حسم عليه باب التأمّل والنظر فهذا حلّ هذه الشبهات وهو
أركّ عند المحصّل من ان يفتقر فى حلّها الى كلّ هذا الإطناب ولكن اغترار
الخلق به وظهور التلبيس فى هذا الزمان يتقاضى هذا الكشف والايضاح والله
تعالى يوفّقنا للعمل والعلم بمنّه ولطفه،

Nr. 19.

(fol. 66*a*) ونقول مدّعى الامامة اليوم لشخص معيّن من عترة رسول الله
٢٠ صلّعم يفتقر الى نصّ متواتر عن رسول الله على علىّ رضه ينتهى فى الوضوح الى
حدّ التواتر عن وجود معاوية وعمرو[٢] بن العاص فانّا بالتواتر عرفنـا
وجودهم[٣] (fol. 66*b*) ومهما ادّعى تواتر هذا الخبر فى زمان رسول الله صلّعم

---

(١) Nach Gl. ط, Text: فهو صروره (٢) وعمر (٣) Richtiger وجودهما

افتقر الى حدّ التواتر بعده فى كلّ عصر ينقرض حتّى لا يزال النقل متواترا
على تناسخ الاعصار وانقراض القرون بحيث يستوى فى بلوغ المخبرين حدّ
التواتر طرف الخبر وواسطته وهذا ممتنع يفتقر فى كلّ واحد من علىّ واولاده
رضهم الى يومنا هذا اربعة امور الاوّل ان يثبت انه مات عن ولد ولم يمت
ابتر لا ولد له حتى يُعرَف ولده كما عُرِف علىّ رضه ويعرف صحّةُ انسابهم كما
عرف صحّة انساب علىّ، االثانى ان يثبت ان كلّ واحد منهم نصّ على ولده قبل
وفاته وجعله ولىّ عهده وعيّنه من بين سائر اولاده فانتصب للامامة بتوليته
ولم يمت واحد الّا بعد التنصيص والتعيين على ولىّ عهده، الثالث أن يُنْقَل
ايضا خبرا متواترا انه صلّعم جعل نصّ جميع اولاده بمنزلة نصّه فى وجوب
الطاعة ومصادفته لمظنّة[1] الاستحقاق ووقوعه على المستحق للمنصب من جهة
الله تعالى حتّى لا يتصوّر وقوع الخطأ لواحد منهم فى التعيين، الرابع أن
ينقل ايضا بقاء العصمة والصلاح للامامة من وقت ما نُصّ عليه الى ان
توفّى هو بعد نصّه على غيره فلو انخرمت رتبة من هذه الرتب لم تستمرّ دعاويهم
ولو اثبتوا تواتر نصّ كلّ واحد منهم ووجود ولده فى العصر الاوّل فلا يغنيهم
حتّى يثبتوا تواتره كذلك فى سائر الاعصار المتوالية (fol. 67a) بعده عصرا بعد
عصر وهذه امور لو ثبت التواتر فيها لعُلِمت كما يُعلَم وجود الانبياء ووجود
الاقطار التى لم تُشاهَد كالصين وقيروان المغرب ووجود الوقائع كحرب بدر
وصفّين ولا يشترك الناس فى دركه حتى كان لا يقدر احد على ان يشكّك
فيه نفسَهُ وليس يخفى ان الامر فى هذه الدعاوى بالضدّ،

Nr. 20.

(fol. 67b) فان قال قائل قد طوّلتم الامر عليهم واحوجتموهم الى إثبات
النصّ على علىّ ثم اثبات النصّ على[2] كلّ واحد من[3] أعقابه ولدا ولدا ثم صحّة
نسبه ثم استفاضة هذه الاخبار اولاً وواسطا وآخرا وهم يستغنون عن جميع

(١) لمطنه (٢) من (٣) ثم

ذلك بخبر واحد وهو ان رسول الله صلّعم قال الامامــة بعدى لعلىّ وبعــده
لاولاده لا تخرج من نسبى ولا ينقطع سببى اصلا ولا يموت واحد منهم قبل
تولية العهد لولده وهذا القدر يكفيهم – قلنا نعم يكفيهم هذا القدر ان كان
كلّ ما يخطر بالبال ويوافق شهوة الضلال يمكن اختراعه ونقله متواترا ولكن
٥ هذا على هذا الوجه لم يقع ولا نُقل ولا ادّعى مدّعٍ وقوعه معتقدا[1] بالباطل
ولا على سبيل العناد فضلا عن ان ينطق عن الاعتقــاد ونَقْل هــذا النصّ
ودعوى التواتر فيه كدعوى من نقل مضادّه وهو ان الامامة ليست لعلى
بعدى وانّما هى لابى بكر وانّما تكون بعده بالاختيار والشورى وان من ادّعى
النصّ او اختصاص الامامة باولاده من سائر قريش فهو كاذب مبطل فكما
١٠ نعلم ان هــذا الخبر لم يكن ولم يُنْقَل لا آحادا ولا تواترا نعلم ذلك فى ما
يناقضه ومهما فُتح باب الاختراع اشترك فى الاقتدار عليه كلّ من يحاول
اللجاج والنزاع وذلك ممّا لا يستحلّه ذوو الدين اصلا ،

Nr. 21.

(fol. 68b) وانّما هداهم الى اختراع دعوى النصّ المتواتر طائفة من الملحدين
ارادوا الطعن على الدين وهم الذين لقنوا[2] اليهود ان ينقلوا عن موسى نصّا
١٥ بأنّه خاتم النبيين وانّه قال لليهود عليكم بالسبت ما دامت السماوات والارضون
وكان سبيلنا فى الردّ عليهم ان اليهود معما جرى عليهم من الذلّ والارقاق
والسبى للذرارى والاولاد وتخريب البلاد وسفك الدماء فى طول زمان
رسول الله صلّعم كانوا يحتالون بكلّ حيلة فى طمس شريعته وتطفئة نوره ودفع
استيلائه فلِمَ لم ينقلوا عن موسى عمّ ذلك ولِمَ لم يقولوا له ما جِئتَ الّا بتصديق
٢٠ موسى وانه قال انا خاتم النبيين ومعلوم ان الدواعى تتوفّر على ذلك توفّرا لا
يطاق السكوت معه وكان فيهم الاحبار والمتقدّمون وكلّهم كانوا مضطرّين
تحت القهر والذلّ متعطّشين[3] الى دفع حجّته بأقصى الحدّ وهذا بعينه هو الذى
يكشف عن اختراع هولاء وتهجّمهم على الاختلاف والتخرّص ،

(1) Interlinear ط (2) لعنوا (3) متعطسس

Nr. 22.

(fol. 69a) فان قيل انتم مضطرّون الى معرفة هـذا الخبر المتواتر ولكنّكم تعاندون فى اخفائه تعصّبا قلنا ولِمَ تنكرون على من تغلّب[1] عليكم ويقول انتم تعرفون بطلان ما تنقلون ضرورة ولكنّكم تعاندون فى الاختراع وبم تتنصلون عن البكرية والروندية اذا ادّعوا ذلك فى النصّ على ابى بكر والعبّاس رضى الله عنهما، ٥

Nr. 23.

(fol. 70a) الفصل الثانى فى ابطال قولهم ان الامام لا بدّ ان يكون معصوما من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر، فنقول وبما ذا عرفتم صحّة كونه معصومًا ووجود عصمته أبضرورة العقل او بنظره او بسماع خبر متواتر (fol. 70b) عن رسول الله صلّعم يُورِث العلم الضرورى ولا سبيل الى دعوى الضرورة ولا الى دعوى الخبر المتواتر المفيد العلم الضرورى لانّ كافّة الخلق تشترك فى دركه ١٠ وكيف يُدّعَى ذلك واصل وجود الامام لا يعرف ضرورة بل نازع منازعون فيه فكيف يُعلَم عصمته ضرورة وان ادّعيتم ذلك بنظر العقل فنظر العقل عندكم باطل وان سمعتم من قول امامكم ان العصمة واجبة للامام فلِمَ صدّقتموه قبل معرفة عصمته بدليل آخر وكيف يجوز ان يعرف امامته وعصمته بمجرّد قوله على انّا نقول اىّ نظر عرّفكم وجوب عصمة الامام فلا بدّ من ١٥ الكشف عنه فان قيل الدليل عليه وجوب الاتّفاق على كون النبى صلّعم معصوما ولم نحكم بوجوب عصمته الّا لانّا بواسطته نعرف الحقّ ومنه نتلقّفه[2] ونستفيده ولو جوّزنا عليه الخطأ والمعصية سقطت الثقة بقوله فما من قول يصدر عنه الا ونتصوّر ان يقال لعلّه اخطأ فيه او تعمّد الكذب فان المعصية ليست مستحيلة عليه وذلك ممّا لا وجه له فكذلك الامام منه نتلقّى الحقّ واليه نرجع ٢٠ فى المشكلات كما كنّا نرجع الى رسول الله صلّعم فانه خليفته وبه نستضىء فى

(1) تغلب (2) نتلقفه ist wohl besser نتلقّيه wie unten Z. 20.

مشكلات التاويل والتنزيل واحوال القيامة والحشر والنشر فان من لم تثبت
عصمته كيف يوثَق به — قلنا مثار غلطكم ظنّكم انا نحتاج الى الامــام لنستفيد
منه العلوم ونصدّقه فيها وليس كذلك فان العلوم منقسمة الى عقلية وسمعيّة امّا
العقلية فتنقسم الى قطعيّة وظنّية ولكلّ واحد من القطع والظنّ مسلك (fol. 71a)
٥ يفضى اليه ويدلّ عليه وتعلُّم ذلك من كلّ من يعلمه ولو من أفسق الخلق
ممكن فانّه لا تقليد فيه وانّما المتّبَع وجه الدليل وامّا السمعيّات فمسندها سماع
إمّا متواتر وامّا آحاد والمتواتر تشترك الكافّة فى دركه ولا فرق بين الامام
وبين غيره والآحاد لا تفيد الاّ ظنّا سواء كان المُبَلِّغ اليه او المبلّغ الامام او
غيره والعمل بالظنّ فيما يتعلّق بالعمليّات واجب شرعا والوصول الى العلم فيه
١٠ ليس بشرط ولذلك يجوز عندهم تصديق الدعاة المنتشرين فى اقطار الارض
مع انّه لا عصمة لهم اصلا وكذلك كان وُلاة رسول الله صلّعم فى زمانه فاذًا لا
حاجة الى عصمة الامام فان العلوم يشترك فى تحصيلها الكلّ والامام لا يولَد
عالما ولا يوحَى اليه ولكنّه متعلّم وطريق تعلّم غيره كتعلّمه من غير فرق ، فان
قيل فلما ذا نحتاج الى الامام اذ كان يُستغنى عنه فى التعليم — قلنا ولما ذا
١٥ نحتــاج فى كلّ بلــد الى قاضٍ وهل ندلّ بالاحتياج اليه على انّه لا بدّ ان
يكون معصوما فيقولون انّما نحتاج اليه لدفع الخصومات وجمع شتــات
الامور وجزم القول فى المجتهدات واقامة حدود الله تعالى واستيفاء حقوقــه
وصرفهــا الى مستحقّيها اذ لا سبيل الى تعطيلها فلا سبيل الى تفويضها الى
كافّة الخلق فيتزاحمون عليها متقاتلين ويتكاسلون عنها متواكلين ومتخاذلين
٢٠ فينعطّل الامور فجملة الدنيا فى حقّ الامام كبلدة واحدة فى حقّ القاضى فكما
يُستغنى عن عصمة القاضى فى البلد ويُحتاج الى قضائــه (fol. 71b) فكذلــك
يستغنى عن عصمة الامام ويحتاج اليه كما يحتاج الى القضاة ولامور أُخر كلّيّة
سياسيّة من حراسة الاسلام والذبّ عن بيضته والنّضال دون حوزته وحشد
العساكر والجنود الى اهل الطغيان والعناد وتطهير وجه الارض عن
٢٥ الطُغاة والبُغاة والساعين فى الارض بالفساد وملاحظة اطراف البلاد بالعين

الكائنة حتى اذا ثارت فتنة بادر الى الامر بتطفئتها واذا نبغت نابغة تقدّم
على الفور بازالتها قبل ان تستحكم غائلتها وتستطير فى الارض ثائرتها[1]
هذا وما يجرى مجراه هو الذى يُراد لاجله الامام وذلك يحتاج الى عدالة وعلم
ونجدة وكفاية وصرامة وشرائط أُخر سنذكرها فى الباب التاسع فامّا العصمة
فيستغنى عنها كما فى حقّ القضاة والولاة فان منعوا وادّعوا العصمة للقضاة ٥
والولاة وكلِّ مترشّح لأمر من الامور من جهة الامام وهذا ما اعتقده الاماميّة
حتى اورد عليهم الحارس والمتعسّس والبوّاب ويرتبط بكل واحد منهم امر
أفاجابوا بان هذه الامور ان كانت امورا دينية شُرِطت العصمة فى المتكفّلين
بها والمنتصب لها بنصب الامام لا يكون الاّ معصوما ونعوذ بالله من اعتقاد
مذهب يضطرّ ناصره والذابّ عنه الى ان يجاحد ما يشاهده ويدركه على ١٠
البديهة والضرورة فالظلم على طبقات الناس مُشاهَد من احوال المنتصبين من
جهة امامهم ولا ينفكّ أورع متديّن[2] منهم عن استحلال الاموال المغصوبة[3]
باسم الخراج والضريبة من اموال المسلمين مع (fol. 72a) العلم بتحريمه ومهما
انتهى كلام الخصم الى مجاحدة الضرورة فلا وجه الاّ الكفّ عنه والاقتصار على
تعزيته فيما اصيب به من عقله، ١٥

Nr. 24.

(fol. 72a) الباب الثّامن فى الكشف عن فتوى الشرع فى حقّهم من التكفير
والتخطئة[4] وسفك الدم ومضمون هذا الباب فتاوٍ فقهيّة ونختصر مقصوده
فى فصول اربعة،

الفصل الاوّل فى تكفيرهم او تضليلهم او تخطئتهم ومهما سُئِلنا عن واحد
منهم او عن جماعتهم وقيل لنا هل تحكمون بكفرهم لم نتسارع الى التكفير ٢٠
الاّ بعد السؤال عن معتقدهم ومقالتهم ونراجع المحكوم او نكشف عن معتقدهم

(1) ثائرتها (2) متدين (3) Gl. المأخوذة (4) Unklar; interlinear eingesetzt.

بقول عدول يجوز الاعتماد على شهادتهم فاذا عرفنا حقيقة الحال حكمنا بموجَبه
ولمقالتهم مرتبتان احداها[1] توجب التخطئة والتضليل والتبديع والاخرى توجب
التكفير والتبرّئ، فالمرتبة الاولى وهى التى توجب التخطئة والتضليل والتبديع
هو ان نصادف عاميًّا يعتقد ان استحقاق الامامة فى اهل البيت وان المستحقّ
٥ اليوم المتصدّى لها منهم وان المستحقّ لها فى العصر الاوّل كان هو علىّ رضى
الله عنه فدُفع عنها بغير استحقاق وزعم مع ذلك ان الامام معصوم عن الخطأ
والزلل فانّه لا بدّ ان يكون معصوما ومع ذلك فلا يستحلّ سفك دماءنا
ولا يعتقد كفرنا ولكنّه يعتقد فينا انّا اهل البغى زلّت بصائرنا عن درك
الحقّ خطأً او عدلنا عن اتّباعه عنادًا ونكدًا فهذا الشخص لا يُستباح سفك
١٠ دمه ولا يُحكَم بكفره بهذه الاقاويل (fol. 72b) بل يحكم بكونه ضالًّا مبتدعًا
فيُزْجر عن ضلاله وبدعته بما يقتضيه رأى الامام فامّا ان يحكم بكفره ويستباح
دمه بهذه المقالات فلا وهذا انّما يقتصر على تضليله اذا لم يعتقد شيئًا ممّا
حكينا من مذهبهم فى الالاهيات وفى امور الحشر والنشر ولكنه لم يعتقد فى
جميع ذلك الّا ما نعتقده وانّما تميّز[2] عنّا بالقدر الذى حكيناه الآن، فان قيل
١٥ هلّا كفّرتموهم بقولهم ان مستحقّ الامامة فى الصدر الاول كان عليًّا دون ابى
بكر ومَن بعده وانه دُفع بالباطل وفى ذلك خرق لاجماع اهل الدين —
قلنا لا ننكر ما فيه من التحوم على خرق الاجماع ولذلك ترقّينا من التخطئة
المجرّدة التى نطلقها ونقتصر عليها فى الفروع فى بعض المسائل الى التضليل
والتفسيق والتبديع ولكن لا ننتهى الى التكفير فلم يبِنْ لنا ان خارق الاجماع
٢٠ كافر بل الخلاف قائم بين المسلمين فى ان الحجّة هل تقوم بمجرّد الاجماع
وقد ذهب النظّام وطائفته الى إنكار الاجماع وانه لا تقوم به حجّة اصلا فمن
التبس عليه هذا الامر لم نكفّره بسببه واقتصرنا على تخطئته وتضليله، فان
قيل وهلّا كفّرتموهم لقولهم ان الامام معصوم والعصمة عن الخطأ والزلل
وصغير المآثم وكبيرها من خاصّيّة النبوّة فكأنّهم أثبتوا خاصّيّة النبوّة لغير النبىّ

---

(1) احدها (2) يمر

صلعم — قلنا هذا لا يوجِب الكفر وانّما الموجِب له ان ينسب النبوة لغيره بعده وقد ثبت انـه خاتم النبيين او ينسب لغيره منصب النسخ لشريعتـه (fol. 73a) فامّا العصمة فليست خاصّيّة النبوّة ولا إثباتهـا كاثبات النبوة فلقد قالت طوائف من اصحابنا العصمة لا تثبت للنبيّ من الصغائر واستدلّوا عليه بقوله تعالى[1] وعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى وبجملة من حكايات الانبياء فمن يعتقد ٥ فى فاسق انه مطيع ومعصوم عن الفسق لا يزيد على من يعتقد فى مطيع انه فاسق ومنهمك فى الفساد ولو اعتقد انسان فى عدل انه فاسق لم يزد على تخطئته ممن اعتقد فى غير معصوم انّه معصوم كيف يحكم بكفره نعم يحكم بحماقته واعتقادِه امرا يكاد يخالف المشاهَد من الاحوال وامرا لا يدلّ عليه نظر العقل ولا ضرورته، فان قيل فلو اعتقد معتقد فسق ابى بكر وعمر ١٠ رضى الله عنهما وطائفة من الصحابة فلم يعتقد كفرهم فهل تحكمون بكفره — قلنا لا نحكم بكفره وانّما نحكم بفسقه وضلاله ومخالفته لاجماع الامة وكيف نحكم بكفره ونحن نعلم ان الله تعالى لم يوجب على من قذف محصَنا بالزنا الا ثمانين جَلْدة[2] ونعلم ان هذا الحكم يشتمل كافّة الخلق ويعمّهم على وتيرة واحدة وانه لو قذف قاذف ابا بكر وعمر رضهما بالزنا لما زاده على اقامة حدّ الله ١٥ تعالى المنصوص عليــه فى كتابه ولم يدّعوا لانفسهم التمييز بخاصّيّة فى الخروج عن مقتضى العموم، فان قيل فلو صرّح مصرّح بكفر ابى بكر وعمر رضهما ينبغى ان ينزّل منزلة من لو كفّر شخصا آخَر من آحاد المسلمين او القضاة والائمّة من بعدهم — قلنا هكذا نقول فلا يفارق تكفيرُهم تكفيرَ غيرهم من آحاد الامّة والقضاة (fol. 73b) بل افراد المسلمين المعروفين بالاسلام الاّ فى شيئين[3] احدها ٢٠ فى مخالفة الاجماع وخرقِهِ فان مكفّرهم حيَرَةً[4] ربّما لا يكون خارقا لاجماع معتدٍّ به الثانى انه ورد فى حقهم من الوعد بالجنّة والثناء عليهم والحكم بصحّة دينهم وثبات يقينهم[5] وتقدّمهم على سائر الخلق اخبار كثيرة فقائل ذلك ان بلغته الاخبار واعتقد مع ذلك كفرهم فهو كافر لا بتكفيره ايّاهم ولكن بتكذيبه

---

(١) 20, 119. (٢) 24, 4. (٣) سىس. (٤) Zweifelhaft; Hschr. حىره. (٥) ىعىبهم.

رسول الله صلعم ومن كذّبه بكلمة من اقاويله فهو كافر بالاجماع ومهما قُطِع
النظر عن التكذيب فى هذه الاخبار وعن خرق الاجماع نزل تكفيرهم منزلة
[تكفير] سائر القضاة والائمّة وآحاد المسلمين، فان قيل فما قولكم فيمن يكفّر
مسلمًا اهو كافر ام لا — قلنا ان كان يعرف ان معتقده التوحيد وتصديق
٥ الرسول صلعم الى سائر المعتقدات الصحيحة فمهما كفّره بهذه المعتقدات فهو
كافر لانّه رأى الدين الحقّ كفرا وباطلا فامّا اذا ظنّ انـه يعتقد تكذيب
الرسول او نفى الصانع او تثنيته او شيئا ممّا يوجب التكفير فكفّره بناء على
هذا الظنّ فهو مخطئ[1] فى ظنّه المخصوص بالشخص صادق فى تكفير من يعتقد
ما يظنّ انه معتقَد هذا الشخص وظنّ الكفر بمسلم ليس بكفر كما ان ظنّ
١٠ الاسلام بكافر ليس بكفر فمثل هذه الظنون قد يخطئ ويصيب وهو جهل
بحال شخص من الاشخاص وليس من شرط دين الرجل ان يعرف اسلام
كلّ مسلم وكفر كلّ كافر بل ما من شخص يُفْرَض الاّ ولو جهله لم يضرّه فى
(fol. 74a) دينه بل اذا آمن شخص بالله ورسوله وواظب على العبادات ولم
يسمع اسم ابى بكر وعمر ومات قبل السماع مات مسلمًا فليس الايمان بهم من
١٥ اركان الدين حتى يكون الغلط فى صفاتهم موجبا للانسلاخ من الدين وعند
هذا ينبغى ان يقبض عنان الكلام فان الغوص فى هـذه المغاصة يفضى الى
اشكالات وإثارة تعصّبات وربّما لا يذعن جميع الاذهان لقبول الحقّ المؤيّد
بالبرهان لشدّة ما ترسّخ فيها من المعتقدات المألوفة التى وقع النشوء[2] عليها
والتحق بحكم استمرار الاعتياد بالاخلاق الغريزيّة التى يتعذّر ازالتها وبالجملة
٢٠ القول فيما يوجب الكفر والتبرّئ وما لا يوجبه لا يمكن استيفاؤه فى اقلّ من
مجلّد[3] وذلك عند ايثار الاختصار فيه فلنقتصر فى هذا الكتاب على الغرض
المهمّ، المرتبة الثانية المقالات الموجبة للتكفير وهى ان يعتقد ما ذكرناه ويزيد
عليه فيعتقد كفرنا واستباحة اموالنا وسفك دمائنا فهذا يوجب التكفير لا محالة

(١) محبط (٢) النسو (٣) Hier schwebt ihm wohl das zu verfassende Fejṣal al- tafriḳa vor.

لانهم عرفوا انّا نعتقد ان للعالَم صانعا واحدا قادرا عالما مريدا متكلّما سميعا
بصيرا ليس كمثله شيء وان رسوله محمّد بن عبد الله صلّعم صادق فى كلّ ما
جاء به من الحشر والنشر والقيامة والجنّة والنار وهذه الاعتقادات هى التى
تدور عليها صحّة الدين فمن رآها كفرا فهو كافر لا محالة فان انضاف الى هذا
شيء ممّا حكِى من معتقداتهم من إثبات إلٰهيْن وانكار الحشر والنشر وجحود ٥
الجنّة والنار والقيامة فكلّ واحد من هذه المعتقدات موجبة للتكفير (fol. 74b)
صدر منهم او من غيرهم، فان قيل لو اعتقد معتقد وحدانية الاله ونفى
الشرك ولكنه تصرّف فى احوال النشر والحشر والجنّة والنار بطريق التأويل
للتفصيل دون إنكار الاصل بل اعترف بان الطاعة وموافقة الشرع وكفّ
النفس عن المحرّمات والهوى سبب يفضى الى السعادة وان الاسترسال على ١٠
الهوى ومخالفة الشرع فيما امر ونهى يسوق صاحبه الى الشقاوة ولكنّه زعم ان
السعادة عبارة عن لذّة روحانيّة تزيد لذّتها على اللذّة الجسمانية الحاصلة من
المطعم والمنكح الذَيْن تشترك فيهما البهائم ويتعلّى عنهما رتبة الملائكة وانما تلك
السعادة اتّصال بالجواهر العقلية المَلَكيّة وابتهاج بنيل ذلك الكمال واللذّات
الجسمانيّة محتقرة واشياء راذلة[1] بالاضافة اليها وان الشقاوة كون العبد محجوبا ١٥
عن ذلك الكمال العظيم محلّه الرفيع شأنُه مع التشوّق اليه والشغف به وان
الم ذلك يستحقر معه الم النار الجسمانية وان ما ورد فى القرآن مَثَلُهُ ضُرِب
لعوامّ الخلق لما قصر فهمهم عن درك تلك اللذّات فانه لو تعدّى النبىّ فى
ترغيبه وترهيبه الى غير ما الِفوه ونشوّقوا اليه وفزعوا منه لم ينبعث دواعيهم
للطلب والهرب فذكر من اللذّات اشرفها عندهم وهى المدرَكات بالحواسّ من ٢٠
الحور والقصور اذ تحظى بها[2] حاسّة البصر ومن المطاعم والمناكح اذ تحظى
بها القوة الشهوانيّة وما عند الله لعباده الصالحين خير من جميع ما اعربت
عنه العبارات ونبّهت عليه ولذلك قال تعالى فيما حكى عنه[3] النبى صلّعم اعددت

(1) واساراداله; diese Wortgruppe steht in der Hschr. nach الكمال und ist nach Ansicht Prof. Snoucks hieher zu versetzen. (2) ادىحطاها (3) منه

لعبادى (fol. 75a) الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر وكلّ ما يُدْرَك من الجسمانيّات فقد خطر على قلب بشر او يمكن
إخطاره بالقلب وزعم هذا القائل ان المصلحة الداعية الى التمثيل للذّات
والآلام بالمألوف منها عند العوامّ كالمصلحة فى الالفاظ الدالّة على التشبيه فى
٥ صفات الله تعالى وانه لو كُشِف لهم الغطاء ووُصِف لهم جلال الله الذى لا
تحيط به الصفات والاسماء وقيل لهم صانع العالم موجود ليس بجوهر ولا عرض
ولا جسم ولا هو متّصل بالعالَم ولا هو منفصل عنه ولا هو داخل فيه ولا
خارج عنه وان الجهات محصورة فى ستّ وان سائر الجهات فارغة منه وليس
شاغلا لواحد منها فلا داخل العالم به مشغول ولا خارج العالم عنه مشغول
١٠ لَبادَر الخلق الى إنكار وجوده فان عقولهم لا تقوى على التصديق بوجود موجود
يردّه الاوهام والحواسّ فذُكر لهم ما يشير الى ضروب التمثيل ليترسّخ فى نفوسهم
التصديق باصل الوجود فيتسارعون الى امتثال الاوامر تعظيما له والى الانزجار
عن المعاصى مهابة منه فيمن هذا منهاجه — قلنا امّا القول بالالٰهيْن فكفر
صريح لا يتوقّف فيه واما هذا فربّما يتوقّف فيه الناظر ويقول اذا اعترفوا
١٥ باصل السعادة والشقاوة وكون الطاعة والمعصية سبيلا اليهما فالنزاع فى
التفصيل كالنزاع فى مقادير الثواب والعقاب وذلك لا يوجب تكفيرا فكذلك
النزاع فى التفصيل، والذى نختاره ونقطع به انه لا يجوز التوقّف فى (fol. 75b)
تكفير من يعتقد شيئا من ذلك لانه تكذيب صريح لصاحب الشرع ولجميع
كلمات القرآن من اوّلها الى آخرها فوصف الجنّة والنار لم يتّفق ذكره مرّة
٢٠ واحدة او مرّتين ولا جرى بطريق كناية او توسّع وتجوّز[1] بل بالفاظ صريحة
لا يُتمارى فيها ولا يُستراب وان صاحب الشرع اراد بها المفهوم من ظاهرها
فالمصير الى هذا تكذيب وليس بتأويل فهو كفر صريح لا يتوقّف فيه
اصلا ولذلك نعلم على القطع انه لو صرّح مصرّح بانكار الجنّة والنار والحور
والقصور فيما بين الصحابة لبادروا الى قتله واعتقدوا ذلك منه تكذيبا لله

(١) وتحوز

ولرسوله، فان قيل لعلّهم كانوا يفعلون[1] ذلك ويبالغون فيه حسما لباب
التصريح به اذ مصلحة العامّة تقتضى ان لا يجرى الخطاب معهم الاّ بما يليق
بافهامهم ويؤثر فى نفوسهم وإثارة[2] دواعيهم وإذا رُفِعت عن نفوسهم هـذه
الظواهر وقصرت عقولهم عن درك اللذّات العقليّة انكروا الاصل وجحدوا
الثواب والعقاب وسقط عندهم تمييز الطاعة عن العصيان والكفر عن الايمان ٥
— قلنا فقد اعترفتْ باجماع الصحابة على [تكفير] هـذا الرجل وقتله لانّـه
مصرّح به ونحن لم نزد على ان المصرّح به يكفّر يجب قتله وقد وقع الاتّفاق
عليه وبقى قولكم انّ سبب تكفيرهم مراعاة مصلحة العوامّ وهذا وَهْمٌ وظنٌّ
محض لا يغنى عن الحق شيئا بل نعلم قطعا انّهم كانوا يعتقدون ذلك
تكذيبا لله تعالى ولرسوله وردًّا لما ورد به الشرع ولم يدفعه العقل، فان قيل ١٠
فهلاّ سلكتم هذا المسلك فى التمثيلات الواردة فى صفات الله تعالى من آية
الاستواء (fol. 76a) وحديث النزول ولفظ القَدَم ووضع الجبّار قدمه فى النار[3]
ولفظ الصورة فى قوله عليه السّلام انّ الله خلق آدم عم على صورته الى
غير ذلك من اخبار لعلّها تزيد على الف وانتم تعلمون ان السلف الصالحين
ما كانوا يؤوّلون هذه الظواهر بل كانوا يُجرونها على الظاهر ثمّ انكم لم تكفّروا ١٥
منكر الظواهر ومؤوّلها بل اعتقدتم التأويل وصرحتم به — قلنا كيف تستتبّ[4]
هذه الموازنة والقرآن مصرّح بانّه[5] لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ والاخبار الدالّة عليـه
اكثر من ان تحصى ونحن نعلم انه لو صرّح مصرّح فيما بين الصحابة بان الله
تعالى لا يحويه مكان ولا يحدّه زمان ولا يماسّ جسما ولا ينفصل عنه بمسافة
مقدّرة وغير مقدّرة ولا يعرض له انتقال وجيئة وذهاب وحضور وأُفول ٢٠
وانّه يستحيل ان يكون من الآفلين والمنتقلين والمتمكّنين الى غير ذلك من
نفى صفات التشبيه لرأوا ذلك عين التوحيد والتنزيه ولو انكر الحور والقصور
والانهار والاشجار والزبانية[6] والنار لعُدّ ذلك من انواع الكذب والانكار

---

(1) Gl.-Text يصرحون (2) واباره (3) Vgl. Vorlesungen über den Islam 125f.
(4) تستتب (5) 42, 9. (6) والربانيه

ولا مساواة بين الدرجتين وقد نبّهنا على الفرق فى باب الردّ عليهم فى مذهبهم
بوجهين آخرين احدهما ان الالفاظ الواردة فى الحشر والنشر والجنّة والنار
صريحة لا تاويل لها ولا معدل عنها الّا بتعطيلها وتكذيبها والالفاظ الواردة
فى مثل الاستواء والصورة وغيرهما كنايات وتوسّعات على اللسان تحتمل
٥ التأويل فى وضعه، والآخر ان البراهين العقلية تدفع اعتقاد التشبيه والنزول
والحركة والتمكّن من المكان وتدلّ على استحالتها دلالة لا يتمارى فيها ودليل
العقل لا يُحيل وقوع ما وُعِد به من (fol. 76b) الجنّة والنار فى الدار الآخرة
بل القدرة الازليّة محيطة بهـا مستولية عليها وهى امور ممكنة فى نفسها ولا
تتقاصر القدرة الازلية عمّا له نعت[٤] الإمكان فى ذاته فكيف تشتبه هذا بما
١٠ ورد من صفات الله تعالى ومساق هذا الكلام يتقاضى بثّ جملة من اسرار
الدين ان شرعنا فى استقصائها ورغبنا فى كشف غطائها واذ ورد ذلك
معترضا فى سياق الكلام غير مقصود فى نفسه فلنقتصر على هذا القدر الذى
انطوى فى هذا الفصل ولنشتغل بما هو الأهمّ من مقاصد هذا الكتاب وقد
بينّا فى هذا الفصل من يكفّر منهم ومن لا يكفّر ومن يضلّ ومن لا يضلّ،

١٥ الفصل الثّانى فى احكام من قُضِى بكفره منهم والقول الوجيز فيه انّه يُسْلَك
بهم مسلك المرتدّين فى النظر فى الدم والمال والنكـاح والذبيحة ونفوذ
الأقضية وقضاء العبادات، امّا الارواح فلا يسلك بهم مسلك الكافر الاصلىّ
اذ يتخيّر الامام فى الكـافر الاصلى بين اربع خصال بين المنّ والفداء
والاسترقاق والقتل ولا يتخيّر فى حقّ المرتدّ بل لا سبيل الى استرقاقهم[١]
٢٠ ولا الى قبول الجزيـة منهم ولا الى المنّ والفداء[٢] وتقريره وانّما الواجب
قتله وتطهير وجه الارض منه هذا حكم الذين يُحْكَم بكفرهم من الباطنيّة وليس
يختصّ جواز قتلهم ولا وجوبه بحالة قتالهم بل نغتالهم[٣] ونسفك دماءهم فانّهم
مهما اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم وان كانوا من الفرقة الاولى التى لم يحكم فيهم
بالكفر وهو انّهم عند القتال يلتحقون باهل البغى والباغى يُقتَل ما دام مقبلا

(١) نعت (٢) So Plural. (٣) والفدى (٤) نسالهم

على القتال وان كان مسلما الّا انّه اذا ادبر وولى لم يتّبع مدبرُهم (fol. 77a) ولم يوقَف على جريحهم امّا من حكمنا بكفرهم فلا يتوقّف فى قتلهم الى تظاهُرهم بالقتال وتظاهرهم على النّصال، فان قيل هل يقتل صبيانهم ونساؤهم قلنا امّا الصبيان فلا فانّه لا يؤاخَذ الصبىّ وسيأتى حكمهم وامّا النسوان فانّا نقتلهنّ مهما صرّحن بالاعتقاد الذى هو كفر على مقتضى ما قرّرناه فان ٥ المرتدّة مقتولة عندنا بعموم قوله صلعم[1] من بدّل دينه فاقتلوه نعم للامام ان يتّبع فيه موجب اجتهاده فان رأى ان يسلك فيهم مسلك ابى حنيفة ويكفّ عن قتل النّساء فالمسئلة فى محلّ الاجتهاد ومهما بلغ صبيانهم عرضنا الاسلام عليهم فان قبلوا قُبِلَ اسلامهم ورُدّت السيوف عن رقابهم الى قُرُبها وان اصرّوا على كفرهم متقبّلين[2] فيه آباءهم[3] مددنا سيوف الحقّ الى رقابهم وسلكنا بهم ١٠ مسلك المرتدّين، وامّا الاموال فحكمها حكم اموال المرتدّين فما وقع الظفر به من غير ايجاف الخيل والركاب فهو فَىْء كمال المرتدّ فيصرفه امام الحقّ على مصارف الفىء على التفصيل الذى اشتمل عليه قوله تعالى[4] ما أفاءَ اللّهُ على رسولِهِ مِن أَهْلِ القُرَى فَلِلّٰهِ ولِلرّسولِ الآية وما استولينا عليه بايجاف خيل وركاب فلا يبعد ان يسلك به مسلك الغنائم حتى يُصرَف الى مصارفها كما ١٥ اشتمل عليه قوله تعالى[5] وَاعْلَموا أَنّما غَنِمْتُم مِن شىء فأَنّ لِلّهِ خُمُسَهُ الآية وهذا احد مسالك الفقهاء فى المرتدّين وهو أَولى ما يقضى به فى حقّ هؤلاء وان كان الاقاويل مضطربة فيه وممّا يتعلّق بالمال انّهم اذا ماتوا لا يتوارثون فلا يرث بعضهم بعضا ولا يرثون من المُحقّين ولا يرث المحقّ مالَهم اذا كان بينهم قرابة بل ولاية الوراثة منقطعة بين (fol. 77b) الكفّار والمسلمين، وامّا ٢٠ ابضاع نسائهم فانها محرّمة فكما لا يحلّ نكاح مرتدّة لا يحلّ نكاح باطنيّة معتقدة لما حكمنا بالتكفير بسببه من المقالات الشّنيعة التى فصّلناها ولو كانت متديّنة ثم تلقّفت مذهبهم انفسخ النكاح فى الحال ان كان قبل المسيس ويوقف على

---

(١) Vgl. Muh. Studien II 216. (٢) مسلس ; viell. مقلّدين (٣) امامهم

(٤) 59, 7. (٥) 8, 42.

انقضاء العدّة بعد المسيس فان عادت الى الدين الحقّ وانسلخت عن المعتقد
الباطل قبل تصرّم العدّة بقضاء مدّتها استمرّ النكاح على وجهه وان اصرّت
واستمرّت حتى انقضت المدّة وتصرّمت العدّة يبين[1] انفساخ النكاح من وقت
الردّة، ومهما تزوّج الباطنى المحكوم بكفره بامرأة من اهل الحقّ او من اهل
٥ دينه فالنكاح باطل غير منعقد بل تصرّفه فى ماله بالبيع وسائر العقود مردود
فان الذى اخترناه فى الفتوى الحكم بزوال ملك المرتدّين بالردّة، ويتّصل
بتحريم المناكحة تحريم الذبائح فلا تحلّ ذبيحة واحـد منهم كما لا تحلّ ذبيحة
المجوسىّ والزنديق فان الذبيحة والمناكحة تتحاذيان وهما محرّمتان[2] فى حقّ سائر
اصناف الكفّار الّا اليهود والنصارى لان ذلك تخفيف فى حقّهم لانّهم اهل
١٠ كتاب انزله الله تعالى على[3] نبىّ صادق ظاهر الصدق مشهور الكتاب وامّا
اقضية حكّامهم[4] فباطلة غير نافذة وشهادتهم مردودة فان هذه امور يشترط
الاسلام فى جميعها فمن حُكِم بكفره من جملتهم لم تصحّ منه هذه الامور بل لا
تصحّ عبادتهم ولا ينعقد صيامهم وصلاتهم ولا يتأدّى[5] حجّهم وزكاتهم ومهما
تابوا وتبرّؤوا[6] عن معتقداتهم وحكمْنا بصحّة توبتهم وجب عليهم قضاء جميع
١٥ العبادات التى فاتت والتى أُدِّيَت فى حالة الكفر كما يجب ذلك (fol. 78a)
على المرتدّ فهذا هو القدر الذى اردنا ان ننبّه عليه من جملة احكامهم، فان
قيل ولما ذا حكمتم بالحاقهم بالمرتدّين والمرتدّ من التزم بالدين الحقّ وتطوّقه
ثمّ نزع عنه مرتدًّا ومنكرا له وهولاء لم يلزموا الحق قطّ بل وقع نشوءهم على
هذا المعتقَد فهلاّ الحقتموهم بالكافر الاصلىّ – قلنا ما ذكرناه واضح فى الذين
٢٠ انتحلوا اديانهم وتحوّلوا اليها معتقدين لها بعد اعتقاد نقيضها او بعد الانفكاك
عنها وامّا الذين نشئوا على هذا المعتقد سماعا من آبائهم فهم اولاد المرتدّين
لانّ آباءهم وآباء آبائهم لا بدّ ان يُفْرَض فى حقّهم تنحّل هذا الدين بعـد
الانفكاك عنه فانّه ليس معتقَدًا يستند الى نبىّ وكتاب منزّل كاعتقاد اليهود

---

(1) س (2) محرمان (3) Hier folgt ein unklares Wort (بهم) das gestrichen zu sein scheint. (4) احكامهم (5) سادى (6) وىىراوا

والنصارى بل هى[1] من البدع المحدثة من جهة طوائف من الملحدة والزنادقة فى هذه الاعصار القريبة المتراخية[2] وحكم الزنديق ايضا حكم المرتـدّ لا يفارقه فى شىء اصلا وانّما يبقى النظر فى اولاد المرتدّين وقد قيل فيهم انهم اتباع فى الردّة كاولاد الكفّار من اهل الحرب واهل الذمّة وعلى هذا فان بلغ طولِبَ بالاسلام والاّ قُتل ولم يُرضَ منه بالجزية ولا ضرب الرقّ وقيل انهم ٥ كالكفّار الاصليين اذ وُلدوا على الكفر فاذا بلغوا وآثروا الاستمرار على كفر آبائهم جاز تقريرهم بالجزية وضرب الرقّ عليهم، وقيل انه يحكم باسلامهم لأنّ المرتدّ مؤاخَذ بعلائق الاسلام فاذا بلغ ساكتـا فحكم الاسلام يستمرّ الى ان يُعْرَض عليه الاسلام فان نطق به فذاك وان اظهر كُفْرَ ابويه عند ذلك حكمنا بردّته فى الحال، وهذا هو المختار عندنا فى صبيان الباطنية فانّ علقة ١٠ من (fol. 78b) علائق الاسلام كافية للحكم باسلام الصبيان وعلقة الاسلام باقية على كلّ مرتدّ فانه مؤاخذ باحكام الاسلام فى حال ردّته وقد قال صلّعم[3] كلّ مولود يولَد على الفطرة فابواه يهوّدانـه وينصّرانه ويمجّسانـه فيُحكم باسلام هؤلاء ثم اذا بلغوا كُشِف لهم عن وجه الحقّ ونُهوا عن فضائح مذهب الباطنية وذلك يكشف للمصغى اليه فى أوحى ما يقدر واسرع ما ينتظر فان أبى ١٥ الاّ دين آبائه فعند ذلك يحكم بردّته من وقته ويسلك به مسلك المرتدّين،

الفصل الثالث فى قبول توبتهم وردّها وقد الحقنا هؤلاء بالمرتدّين فى سائر الاحكام وقبول التوبة من المرتدّ لا بدّ منه بل الأَولى ان لا يبادر الى قتله الاّ بعد استتابته وعرْض الاسلام عليه وترغيبه فيه وامّا توبة الباطنيّـة وكلّ زنديق مستتر بالكفر يرى التقيّة[4] دينا ويعتقد النفاق واظهار خلاف ٢٠ المعتقد عند استشعار الخوف حقّا ففى هذا خلاف بين العلماء ذهب ذاهبون الى قبولها لقوله صلّعم[5] أُمِرْتُ أن أُقاتِلَ الناس حتّى يقولوا لا إله الاّ الله

---

(1) So Femin. mit Voraussetzung von بدعة (2) المراحيه. (3) Muwaṭṭa (Kairo 1279/80) II 35, Muslim V 278. (4) النعيه (5) Buch. K. al-i'tiṣām nr. 2 (ed. Juynboll IV 421).

فاذا قالوها عَصَموا منّى دماءهم واموالَهم الاّ بحقّها ولانّ الشرع انّما بنى الدين
على الظاهر فنحن لا نحكم الاّ بالظاهر والله يتولّى السرائر والدليل عليه انّ
المُكرَه اذا اسلم تحت ظِلال السيوف وهو خائف على روحه نعلم بقرينة حاله
انّه مُضمِر غير ما يُظهره فنحكم باسلامه ولا نلتفت الى المعلوم بالقرائن من
٥ سريرته ويدلّ عليه ايضا ما روى[1] ان أُسامة قتل كافرًا فسلّ عليه السيف
بعد ان تلفّظ بكلمة الاسلام فاشتدّ ذلك على رسول الله صلّعم فقال أُسامة
(fol. 79a) انّما قال ذلك فَرَقًا من السيف فقال صلّعم هلاّ شققتَ عن قلبه
منبّها به على ان البواطن لا تطّلع عليها الخلائق وانّما مناط التكليف الامور
الظاهرة ويدلّ عليه ايضا ان هذا صنف من اصناف الكفّار وسائر اصناف
١٠ الكفّار لا يسدّ عليهم طريق التوبة والرجوع الى الحقّ فكذلك هاهنا، وذهب
ذاهبون الى انّه لا يُقبَل توبته وزعموا ان هذا الباب لو فُتح لم يمكن حسم
مادّتهم وقمع غائلتهم فان من سِرّ عقيدتهم التديّن بالتقيّة والاستسرار بالكفر عند
استشعار الخوف[2] فلو سلكنا هذا المسلك لم يعجزوا عن النطق بكلمة الحقّ
واظهار التوبة عند الظفر بهم فيلهجون بذلك مُظْهِرين ويستهزؤون باهل الحقّ
١٥ مُضْمِرين وامّا الخبر فانّما ورد فى اصناف من الكفّار دينهم انه لا يجوز
التصريح بما يخالفه وان من التزم الاسلام ظاهرًا صار تاركا للتهوّد والتنصّر هذا
معتقدهم ولذلك تراهم يُقَطَّعون إربا إربا بالسيوف وهم مصرّون على كفرهم
ولا يسمحون فى موافقة المسلمين بكلمة[3] فامّا من كان من دينه ان النطق
بكلمة الاسلام غير ترك لدينه بل دينه ان ذلك عين دينه فكيف نعتقد
٢٠ بتوبته ممّا هو عين دينه والتصريح به وفاء لشرط دينه كيف يكون تركا للدين،
هذا ما ذُكِر من الجانبين وقد استقصينا ذلك فى كتاب شفاء العليل فى
اصول الفقه ونحن الآن نقتصر على ذكر ما نختاره فى هذه الفرقة التى فيهم الكلام

---

(1) Ibn Sa'd II, 1 86, 24 und die Anmerkung Horovitz' zur Stelle; Abū 'Āṣim al-nabīl, Kit. al-dijāt (Kairo 1323) 12ff. Usd al-ġāba I 65. (2) Vgl. ZDMG, 60, 213 ff. (3) Nämlich كلمة الشهادة

فنقول للتائب من هذه الضلالة احوال الحالة الاولى ان يتسارع الى اظهار التوبة واحد منهم من غير قتال ولا إرهاق واضطرار (fol. 79b) ولكن على سبيل الايثار والاختيار متبرّعا به ابتداء من غير خوف واستشعار هذا ينبغى ان يُقْطَع بقبول توبته فانّا ان نظرنا الى ظاهر كلمته صدّقناها موافقة لعين الاسلام وان نظرنا الى سريرته كان الغالب انها على مطابقة اللسان وموافقته ٥ فانّا لم نعرف الآن له باعثا على التقيّة وانّما المباح عندهم اظهار نقيض المعتقد تقيّةً عند تحقيق الخوف فامّا فى حالة الاختيار فهو من افحش الكبائر ويُعضَد ذلك بأمر كلّيّ وهو انّه لا سبيل الى حسم باب الرشد عليهم فكم من عامّيّ ينخدع بتخيّل باطل ويغترّ[1] برأى قائل[2] ثم ينتبه من نفسه او ينبّهه منبّه لما هو الحقّ فيؤثر الرجوع اليه والشروع فيه بعد النزوع[3] عنه فلا ١٠ سبيل الى حسم مسلك الرشاد على ذوى الضلال والعناد ، الحالة الثانية ان يسلم تحت ظلال السيوف ولكنّه من جملة عوامّهم وجهّالهم لا من جملة دعاتهم وضلّالهم فهذا ايضا يقبل توبته فمن لم يكن مترشّحا للدعوة فضرر كفره مقصور عليه فى نفسه ومهما اظهر الدين احتمل كونه صادقا فى إسراره وإظهاره والعامّيّ الجاهل يظنّ ان التلبيس بالاديان والعقائد مثل المواصلات والمعاقدات ١٥ الاختياريّة فيصلها مرّة بحكم المصلحة ويقطعها اخرى وباطنه يوافق الظاهر فيما يتعاطاه من التزام وإعراض ولذلك ترى من يُسْبَى من العبيد والاماء من بلاد الكفر الى دار الاسلام يدينون بدينهم معتقدين وشاكرين لله على ما اتاح[4] لهم من الرشد ورحض عنهم من وضر (fol. 80a) الكفر والغيّ ولو سُئلوا عن السبب فى تبديل الدين وإيثار الحقّ المبين على الباطل لم يعرفوا ٢٠ له سببًا الّا موافقة السادة على وفق مصلحة الحال ثم ذلك يؤثر فى باطن عقائدهم كما نرى ونشاهد فاذا عُرِف ان العامّيّ سريع التقلّب فنصدّقه فى انقلابه الى الحقّ كما نصدّقه فى إضرابه عنه اذا اظهر من معتَقَده خلاف الحقّ فانّا يبْنَ أن نُغْضِى[5] عن كافر مستسرّ ولا نقتله بل نتعامى عنه او نهجم على

---

(1) ويعبر. (2) قابل. (3) البروع. (4) اباح. (5) نعصى.

قتل مسلم ظاهرا او باطنا ان كان مضمرا لما يظهر وليس فى التغاضى[١] عن كفر كافر ليست له دعوة تنتشر وليس فيه شرّ يتعدّى كبير محظور فكم منّا عن الكفّار وأغضينا[٢] عنهم ببذل الدينار فليس ذلك ممتنعا امّا اقتحام الخطر فى قتل من هو مسلم ظاهرا ويحتمل ان يكون مسلمًا باطنا احتمالا قويًّا فمحظور،

٥ الحالة الثالثة ان نظفر بواحد من دُعاتهم ممّن يُعْرف منه انـه يعتقد بطلان مذهبه ولكنّه ينتحله غير معتقد له ليتوصّل الى استمالة الخلق وصرف وجوهم الى نفسه طالبا للرياسة وطمعا فى حطام الدنيا هـذا هو الذى يُتّقَى[٣] شرّه والأمر فيه منوط برأى الامام ليلاحظ قرائن احواله ويتفرّس من ظاهره فى باطنه ويستبين[٤] أن ما ذكره يكون إذعانا للحقّ واعترافا به بعد التحقّق

١٠ والكشف او هو نفاق وتقيّة وفى قرائن الاحوال ما يدلّ عليه والأولى ان لا يوجب على الامام قتله لا محالة ولا ان يحرم قتله بل يفوّض الى اجتهاده فان غلب على ظنّه انه سالك منهج التقيّة فيما أدّاهُ (fol. 80b) قتَله وان غلب على ظنّه انّه تنبّه للحقّ وظهر له فساد الاقاويل المزخرفة التى كان يدعو اليها قبل توبته وأغضى عنه فى الحال وان بقيت به ريبة وكّل به من يراقب

١٥ احواله ويتفقّده فى بواطن امره ويحكم فيه بموجب ما يتّضح له منه فهذا هو المسلك القصد القريب من الانصاف والبعيد من التعصّب والاعتساف،

الفصل الرابع فى حيلة الخروج عن أيْمانهم وعهودهم اذا عقدوها على المستجيب، فان قال لنا قائل ما قولكم فى عهودهم ومواثيقهم وأيمانهم المعقودة على المستجيبين هل تنعقد وهل يجوز الحنث فيها ام يجب الحنث او يحرم وان

١٠ حنث الحالف يلزمه بسببه معصية وكفّارة ام لا يلزم وكم من شخص عُقِد عليه العهد وأُكّدت عليه اليمين فتطوّقه اغترارا بتخيّلهم[٥] ثم لمّا انكشف له ضلالهم تمنّى افتضاحهم والكشف عن عوراتهم ولكن منعته الأيمان المغلّظة المؤكّدة عليه فالحاجة ماسّة الى تعليم الحيلة فى الخروج عن تلك الأيمان - فنقول الخلاص من تلك الأيمان ممكن ولها طُرُق تختلف باختلاف الاحوال والالفاظ، الاوّل

---

(١) التعاضى (٢) واعصىا (٣) سى (٤) وىسىس (٥) ىىحىلهم

ان يكون الحالف قد تنبّه لخطر اليمين وإمكان اشتماله على تلبيس وخداع
فذكر فى نفسه عقيب ذلك الاستثناء وهو قوله إن شاء الله فـلا ينعقد يمينه
ولا يمتنع عليه الحنث وإذا حنث لم يلزمه بالحنث حُكْمٌ اصلا وهذا حكم كلّ
يمين أُرْدِف بكلمة الاستثناء كقوله والله لافعلنّ كذى ان شاء الله وكقوله ان
فعلتُ كذا فزوجتى طالق ان شاء الله وما جرى مجراهُ، الثانى ان يؤدّى[1] ٥
فى يمينه امرا وينوى خلاف ما يلتمس منه (fol. 81a) ويضمر خلاف مـا يظهر
ويكون الاضمار على وجه يحتمله اللفظ فيؤثر[2] بينه وبين الله عزّ وجلّ فله
ان يخالف ظاهر كلامه ويتّبع فيه موجب ضميره ونيّته فان قيل الاعتماد فى
اليمين على نيّة المستحلف اذ لو عُوِّل على نيّة الحالف واستثنائه لبطلت الايمان
فى مجالس القضاة ولم يعجز الحلّف بين ايديهم عن اضمار نيّة وإسرار استثناء ١٠
وذلك يؤدّى الى ابطال الحقوق – قلنا القياس ان يكون التعويل على نيّة
الحالف واستثنائه فانّه الحالف والمُحْلِف عارضَ عليه اليمين ولكنّه حُكِمَ
باتّباع نيّة المستحلف مراعاةً للحقوق وصيانةً لهـا بحكم الضرورة الداعية اليه
وذلك فى المُحِقّ فى التحليف الموافق للشرع وموارد التوقيف فيـه وامّا[3]
المُكْرَه ظُلْمًا اوالخادِعُ عدوانا وغشما فلا ويُعْتَبَر امر الحالف معه فى القانون ١٥
القياسى فى الاعتبار بجانب الحالف لأن سبب العدول الى اعتبار جانب
المستحلف شدّة الحاجة وايّ حاجة بنا الى تسليط الظَّلَمة على تاكيد اليمين على
ضعفاء المسلمين بانواع الخداع والتلبيس فيجب الرجوع فيه الى القانون،
الثالث ان ينظر الى لفظ الحلف فان قال عليك عهد الله وميثاقه وما أُخِذَ[4]
على النبيين والصدّيقين من العهود وإن أظهرتَ السرّ فانت برىء من الاسلام ٢٠
والمسلمين اوكافر بالله ربّ العالمين او جميع اموالك صدقة لا ينعقد بهذه الالفاظ
يمين اصلا فانه ان قال ان فعلت كذا فانا برىء من الاسلام ومن الله ورسوله

---

(1) Ueber der Linie يقول (2) فوبر (3) فان قيل, dabei يا durchgestrichen; der Sinn erfordert وامّا (4) احد

لم يكن هذه يمينا لقوله صلعم[1] مَن حلف فليحلف بالله او فليصمُتْ والحلف بالله
ان يقول تالله ووالله وما (fol. 81b) يجرى مجراه وقد استقصينا صريح الأيمان
فى فنّ الفقه وهذه الالفاظ ليست من جملتها وكذا قوله علىّ عهد الله وميثاقه
وما اخذه الله على النبيين فانه اذا لم ياخذ الله ميثاقهم وعهده لا ينعقد
٥ ذلك بقول غيره والله تعالى لم يأخذ ميثاقهم على كتمان سرّ الكفّار والضُّلّال
ولا هذا العهد مُماثِل عهد الله فلا يلزم به شىء وكذلك لو قال الانسان ان
فعلتُ كذا فاموالى صدقة لا يلزمه شىء الّا ان يقول فلِلّه علىّ أن انصدّق
بمالى وهو يمين الغضب واللّجاج ويخلصه على الرأى المختار كفّارة يمين، الرابع
ان ينظر الى المحلوف عليه فان كان لفظ المُحْلِف فيه ما حكيناه فى نسخة
١٠ عهده وهو قولهم تكتم سرّ ولىّ الله وتنصره ولا تخالفه فليظهر السرّ مهما اراد
ولا يكون حانثا لانّه حلف على كتمان سرّ ولىّ الله تعالى وقد كتمه وانما الذى
افشاه سرّ عدوّ الله وكذا قولهم تنصر اقاربه واتباعه فكل ذلك يرجع الى ولىّ
الله ولا يرجع الى من قَصَدَهُ المحلِف لانّه عدوّ الله لا وليّه فامّا اذا عيّن
شخصا بالاشارة او عرّفه باسمه الذى يُعْرَف به وقال تكتم سرّى او قال تكتم
١٥ سرّ فلان ولىّ الله او سرّ هذا الشخص الذى هو ولىّ الله فقد قال قائل لا
يحنث عند افشاء السرّ نظرًا الى الصفة وإعراضا عن الاشارة وقالوا هو كما
لو قال بِعتُ منك هذه النعجة والمشار اليه رمكة فانه لا يصحّ والمختار عندنا
ان الحنث يحصل والاشارة المعرّفة المعيّنة التى لا يتطرّق اليها الكذب بحال
اعلى واغلب[2] من الوصف المذكور كذبا على وجه الفضول مع الاستغناء (fol. 82a)
٢٠ وليس هذا كما لو قال والله لاشربنّ ماء هذه الإداوة ولا ماء فيها ان اليمين لا
تنعقد لانّه لا وجود لمتعلّق اليمين وكذلك لو ترك الاضافة الى الاداوة وذكر
قوله هذا الماء واشار باليد لم ينعقد لفقد المتعلّق هاهنا ولو اقتصر على قوله
لا يفشى سرّ هذا الشخص او سرّ زيد انعقد وان سكت عن قوله انه ولىّ الله

---

(1) Buch. Kit. āl-ajmān wal-nudūr nr. 4, Muslim IV 100 überall nur ليصمت

(2) واعلب

ومهما انعقدت اليمين على هذا الوجه فيباح افشاء السرّ بل يجب افشاء السرّ
ثم يلزم الكافرة كفّارة يمين ويكفيه ان يطعم عشرة مساكين كل مسكين مدًّا
من الطعام فان عجز عن هذا صيام ثلثة ايام وأَهْوَنُ الخطب فى ذلك ولا
حاجة الى التأنّق فى طلب الحيلة للخلاص من هذا القدر فانه قريب محتمل
ثم لا يعصى بالحنث لقوله صلّعم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها ٥
فليأتِ الذى هو خير وليكفّر عن يمينه ومن حلف على ان يزنى ولا يصلّى
وجب عليه الحنث ولزمته الكفارة فهذا جارٍ مجرى ذلك، الخامس اذا ترك
الحالف النيّة والاستثناء وترك المُحْلِف لفظ العهد والميثاق ولفظ ولىّ الله
واتى بأيمان صريحة بالله وبتعليق الطلاق والعتاق فى مماليكه الموجودين وزوجاته
وفيما سيملك من بعد الى آخر عمره وعلق بالحنث لزوم مائة حجّة وصيام مائة ١٠
سنة وصلاة الف الف ركعة والتصدّق بالف دينار وما جرى هذا المجرى
فطريقه فى اليمين بالله ان يطعم عشرة مساكين او يصوم عند العجز كما سبق
وهذا ايضا يخلصه عن تعليق الصدقة والحجّ والصيام والصلاة بالحنث لان
ذلك يمين غضب ولجاج لا يلزم (fol. 82b) الوفاء بموجبه، وامّا تعليق الطلاق
والعتق فيما سيملك من النساء والعبيد والإماء فباطل غير منعقد فليحنث ١٥
ولينكح من شاء متى شاء اذ لا طلاق قبل نكاح ولا عتاق قبل ملك وان كان
فى ملكه رقيق وخاف من عتقه فطريقه ان يبيعه من اهله او من ولده او
من صديقه ثم يفشى السرّ ثم يستعيده الى ملكه بالشرى او الاستيهاب او بما شاء
ولا يعجز احد عن صديق يثق بصداقته وامانته فيبيعه منه ثم يردّه عليه مهما
اراد وامّا زوجته ان حلف بطلاقها فيخالعها بدرهم معها او مع اجنبىّ[1] ٢٠
ويفشى السرّ ثمّ يجدّد نكاحها فيأمن لحوق الطلاق بعده، فان قيل ان كان
قد طلق قبل ذلك تطليقتين ولم يبق له الاّ طلقة واحدة وفى الخلع ما يحرّمها
عليه الى ان تنكح زوجا غيره فما سبيله — قلنا سبيله ان يقول مهما وقع عليكِ
طلاقى فانتِ طالق قبله ثلثا فمهما حنث لا يقع طلاقه وهذه هى اليمين الدائرة

---

(١) احنى

التى تُخلِّص من الحنث وتمنع وقوع الطلاق، فان قيل فقد اختلف العلماء فى ذلك وربّما لا يرتضى المتورّع اقتحام شبهة الطلاق — قلنا السائل ان كان مقلّدا فعليه تقليد المفتى ومتابعته وعهدة الطلاق يختصّ بتطوّقها المفتى دون المقلّد وان كان المفتى مجتهدا فعليه موجب اجتهاده فان ادّى اجتهاده الى
٥ ذلك لم يمنع وقوع الطلاق فهو مخيّر بين ان يستبدل بها غيرها او يسكت عن افشاء سرّهم فيترك معتقدهم وليس فى السكوت عن افشاء ما قالوه موافقة لهم فى الدين بل الموافقة فى ان يعتقد ما اعتقدوه وان يُعْرِب عن اعتقاده (fol. 83a) ويدعو اليه فان صرف ضلالهم ظاهرا وباطنا فليس يلزمه أن ينطق بما سمعه منهم اذ ليس يتعيّن حكاية الكفر عن كلّ كافر، فهذه
١٠ طرق الحيل فى الخروج عن اليمين وذهب بعض الخائضين فى هذا الفنّ الى ان الايمان الصادرة منهم لا تنعقد بحال وهو كلام يصدر عن قلّة البصيرة بالاحكام الفقهية وانّما الموافق لتصرّف الفقه واحكام الشرع الذى ذكرناه والسلام،

Nr. 25.

(fol. 83a) الباب لتاسع فى اقامة البراهين الشرعيّة على انّ الامام القائم
١٥ بالحقّ الواجب على الخلق [طاعتهُ] فى عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرس الله ظلاله والمقصود من هذا الباب بيان امامته على وفق الشرع وانّه يجب على كافّة علماء الدهر الفتوى على البتّ والقطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ اقضيتِهِ بمنهج الحقّ وصحّة توليته للولاة وتقليده للقضاة وبراءة ذمّة[1] المكلّفين عند صرف حقوق الله تعالى اليه وانّه خليفة الله على الخلق وان طاعته على
٢٠ كافّة الخلق فرْض فهذا بان يتعيّن من حيث الدين صرف العناية الى تحقيقه واقامة البرهان على منهج الحقّ وطريقه فان الذى يسير اليه كلام اكثر المصنّفين فى الامامة يقتضى ان لا نعتقد فى عصرنا هذا وفى اعصار منقضية خليفة غير مستجمع لشرائط الامامة متّصف بصفاتهم فتبقى الامامة معطّلة لا

(1) وبراه دمه

قائم بها ويبقى المتصدّى لها متعريًا عن شروط الامامـة غير مستحقّ لها ولا متّصف بها وهذا هجوم عظيم (fol. 83b) على الاحكام الشّرعيّة وتصريحٌ بتعطيلها وإهمالِها ويتداعى الى التصريح بفساد جميع الولايات وبطلان قضاء القضاة وضياع حقوق الله تعالى وحدوده وإهدار الدماء والفروج والاموال والحكم ببطلان الأَنْكِحة الصادرة من القضاة فى أَقطار الأَرض وبقاء حقوق الله تعالى فى ذِمَمِ الخلق فان جميع ذلك لا يتأدّى[1] على وفق الشرع الّا اذا صدر استيفاؤها من القضاة ومصدر القضاة تولية الامام فان بطلت الامامة بطلت التولية وانحلّت ولاية القضاة والتحقوا بآحاد الخلق وامتنعت التصرّفات فى النفوس والدماء والفروج والاموال وانطوى بساط الشّرع بالكلّيّة فى هـذه المهمّات العظيمة فالكشف عن فساد كلّ مذهب يتداعى[2] الى هذه العظائم من مهمّات الدين وفرائضه إلّا أنّ تقرير ذلك متوعّر وترتيبه مع الاحتراز عن التهدّف للإشكالات والاعتراضات متعسّر ونحن بتوفيق الله نكشف الغطاء عنه فنقول ندّعى ان الامام المستظهر بالله حرس الله ايّامـه هو الامام الحقّ الواجب الطاعة فان طوّلنا باقامة البرهان عليه تدرّجنا فى تحقيقه وتلطّفنا فى تفهيمه الى ان يعترف المستريب فيه بالحقّ ويلوح له وجه الصواب والصدق ونقول لا بدّ من امام فى كلّ عصر ولا مترشّح للامامة سواه فهو الامام الحقّ اذًا فهذه نتيجة بنيناها[3] على مقدّمتين إحداها قولنا لا بُدّ من الامام والاخرى قولنا لا يترشّح للامامة سواه ففى ايّهما النزاع[4] فان قيل لِمَ[5] تنكرون على من لا[6] يسلّم انه لا بدّ من امام بل يقول لنا غنية[7] عنه — قلنا هـذا سؤال اتّفقنا نحن والباطنية وسائر اصناف المسلمين[8] على بطلانه (fol. 84a) فانهم اجمعوا وتطابقوا على انّه لا بدّ من امام وانّما نزاعهم فى التعيين لا فى الاصل ولم يذهب احد الى ان الامام لا يجب نصبه وانه يُسْتَغنَى عنه الّا رجل يُعرَف بعبد الرحمان بن كيسان ولا يستريب محصِّل فى بطلان مذهبه وفساد معتقده

---

(1) سادى (2) سداعا (3) سناها (4) البراع (5) م (6) لا ist als Variante (ط) eingeschoben. (7) معول ناعسه (8) Variante (ح): الامامة

ولكنّا ننبّه المسترشد عليه بمَسْلَكين الاوّل هو ان ابن كيسان مسبوق فيما يدّعيه باجماع الامّة قاطبة ولقد هجم بما انتحل من المذهب على خرق[١] الاجماع وتضمّخ برذيلةِ[٢] العدول عن سَنَن الاتّباع فليلاحظ العصر الاوّل كيف تسارَعَ الصحابة بعد وفاة رسول الله صلّعم الى نصب الامام وعقد البيعة
٥ وكيف اعتقدوا ذلك فرضا محتومًا وحقًّا واجبا على الفور والبِدار وكيف اجتنبوا فيه التوانى والاستِئخار حتى تركوا لسبب الاشتغال به تجهيز رسول الله صلّعم وعلموا انّه لو تصرم عليهم لحظة[٣] لا امام لهم فربّما هجم عليهم حادثة[٤] مُلِمّة وارتبكوا فى حادثة عظيمة تتشتّت فيها الاراء وتختلف فيها الاهواء ولا يصادفون فيها متبوعًا مطاعًا يجمع شتات الاراء لانخرم النظام وبطل العصام
١٠ وتداعت بالانفصام عُرَى الاحكام[٥] فلأجل ذلك آثروا البدار اليه ولم يعرجوا فى الحال الاّ عليه وهـذا قاطع فى ان نصب الامام امر ضرورىّ فى حفظ الاسلام، المسلك الثانى هو ان نقول لا يتمارى متديّن فى ان الذبّ عن حوزة الدين والنضال دون بيضته والانتداب لنصرته وحراسته بالمحافظة على نظام امور جند الاسلام وعُدّته امر ضرورىّ واجب لا بدّ منه (fol. 84b) وان
١٥ النظام لا يستمرّ على الدوام الا بمترصِّد يكلأ الخلق بالعين الساهرة فمهما اشرأبّت فِئة[٦] للثوران وكشرت عن نابها واشرفت على الاستحكام بادر الى تطفئتها وحسم غائلتها فانها لو تُرِكت حتى اذا ثارت اشتغل بتطفئتها العوامّ والطغام والافراد والآحاد لأفضى ذلك الى التعادى والتضادّ[٧] وصارت الامور شُورى[٨] وبقى الناس فَوْضَى مُهمَلين سُدًى متهافتين على ورطات الردى
٢٠ مقتحمين فيه مسالك الهوى ومناهج المُنَى وعند ذلك تتناقض الارادات وتتنازع الشهوات وتنضى بالآخرة الى استيلاء الاراذل على الافاضل وتوثّب[٩]

---

(١) حرق (٢) وتصمح بردىله (٣) تصرم علىهم لحطه (٤) Var. واقعة wohl richtiger wegen des bald darauf folgenden حادثة (٥) Var. الاسلام (٦) فىه (٧) والىصاد (٨) Jedoch wird gerade dies im Koran 42, 36 lobend erwähnt. (٩) وىوىب

الطغام على علماء الاسلام وتمتدّ[1] الايدى الى الاموال والفروج واصبحت
الايدى السافلة عالية وليس يخفى ما فى ذلك من حلّ عصام الامور الدينيّة
والدنيويّة فيتبيّن بهذا للناظر البصير ان الامام ضرورة الخلق لا غُنية لهم عنه
فى دفع الباطل وتقرير الحقّ فقد ثبتت هذه المقدّمة وهى ان الامام لا بدّ منه،
فان قيل وبِمَ تنكرون على من ينازع فى المقدّمة الثانية وهى قولكم لا يترشّح ٥
للامامة سواه فان الباطنيّة يدعون الخلق الى مترشّح لها غير ما اليه دعوتكم
فكيف تستتبّ[2] لكم هـذه الدعوى – قلنا لا ننكر دعوى بعض المدّعين[3]
للامامة بغير استحقاق ولكنّا نقول اذا بطل ما تدّعيه الباطنيّة تعيّنت الامامة
لمن يدّعيها وحصل ما نرومه ونبتغيه فانّه اذا لم يكن بدّ من امام وفاقا
وثبت ان الامامة لا تعدو[4] شخصَيْن وثبت بطلان الامامة فى حقّ واحد لم ١٠
تبق ريبة فى ثبوتها للثانى والمسالك الدالّة على ابطال الامامة التى تدّعيها
الباطنيّة وترجيح الامامة التى ندّعيها (fol. 85a) اكثر من ان تدخل تحت الحصر
فلسنا نسلك فيه مسلك الاستقصاء ولكنّا نقتصر على دليلَيْن واقعيَّن قاطعيَّن
تقرّ بهما كلّ عين ويشترك فى دركهما الفَطِن والغبىّ والمحنّك والصبىّ والمعاند
والمنصف والمقتصد والمتعسّف، الاوّل هو ان عصام شرائط الامامة صحّة العقيدة ١٥
وسلامة الدين ولقد حكينا[5] عن مذهب الباطنيّة وصاحبهم ما اقتضى ادنى
درجاته التبديع والتضليل واعلاه التكفير والتبرّئ وذلك فى إثباتهم الاهيّن
قديمَيْن على ما اطبق عليه جميع فِرَقهم والثانى فى انكارهم الحشر والنشر
والجنّة والنار وجملة ما اشتمل عليه وعد القرآن ووعيده بفنون من التأويلات
باطلة وذلك ممّا نعلم انه لو ذُكِرَ شئ منه فى زمان رسول الله صلّعم وعصر ٢٠
الصحابة بعده لبادروا الى حزّ الرقبة ولم يتماروا انه صريح التكذيب لله ولرسوله
فمن كذّب اللهَ فى وحدانيته لم يصدّق بالآيات الواردة فى التوحيد ولم يصدّق
بالقيٰمة والبعث والنشور كيف يصلح ان ينتصب منصب الامامة وان يُناط

---

(1) وعمد (2) ىسىـ (3) المدعىں (4) ىعدُوا (5) Im vorhergehenden Kapitel, Texte Nr. 24.

به عرى الاسلام وهذا المسلك يتحقّقه الناظر اذا تصفّح ثمّ رجع الى مذاهبهم
التى ذكرناها فى إبطالها فيصحّ له بمجموع النظرَيْن ما ذكرناه من احتلال
الدين وفساد العقيدة وأنّى تضامّ الإمامةَ هذه الرذيلة، المسلك الثانى انّا نسلّم
جدلا على سبيل التبرّع[1] والتقرير لمورد هـذا السؤال ان صاحب الباطنيّة
٥ صالح للامامة بصفاء الاعتقاد وصحّة الدين وحصول سائر الشروط فمسلك
الترجيح غير منحسم فان الامامة التى ندّعيها اجمع عليها ائمّة العصر (fol. 85b)
وعلماء الدهر بل جماهير الخلق واقاليم الارض فى اقصى المشرق وفى اقصى
المغرب حتى تطوّق[2] الطاعة له[3] والانقياد لامره كلّ من على بسيط الارض
الاّ شرذمة الباطنيّة ولو جمع قضّهم وقضيضهم وصغيرهم وكبيرهم لم يبلغ عددهم
١٠ عدد اهل بلدة واحدة من متّبعى الامامة العبّاسيّة فكيف اذا قيسوا باهل
ناحية او باهل اقليم او بكافّة[4] مَن على وجه الارض من منتحلى الامام
أفيتمارى المنصف فى ان الغُلاة[5] من الباطنيّة على اهل الحق لو جُمع منهم
الصغير والكبير لم يبلغ عُشر العشير من ناصرى هذه الدولة القاهرة ومتّبعى
هذه العصابة المُحِقّة واذا كانت الامامة تقوم بالشوكة وانّما تقوى الشوكة
١٥ بالمظاهرة والمناصرة والكثرة فى الأتباع والأشياع وتناصُر اهل الاتّفاق
والاجتماع اقوى مسلك من مسالك الترجيح وهذا بعد ان اعطيناهم بطريق
المسامحة والتبرّع صحّة دينهم ووجود شروط الامامة فى صاحبهم، فان قيل
ليس ينكر منكر كثرة هذه العصابة بالاضافة اليهم ولكن الحقّ لا يتّبع الكثرةَ
فان الحقّ خفىّ لا يستقلّ بدركه الاّ الاقلّون والباطل جلىّ يبادر الى الانقياد
٢٠ له الاكثرون وانتم فقـد بيّنتم[6] الترجيح على قيام الشوكة بكثرة الانصار
والاشياع[7] وهذا انّما يستقيم ان لو[8] كانت الامامة فى اصلها تنعقد باجتماع
الخلق على الطاعة فان ذلك لا يرجّح عند التجويز والاختلاف بالكثرة وليس

---

(1) السرع (2) نطوق (3) So mascul. (4) الخلق gestrichen, (5) Aus durchgestrichenem الدعاه verbessert. (6) سسم (7) والاسباع (8) So; das eine der beiden Wörter ist über- flüssig.

الامر كذلك بل الامامة انّما تنعقد عند الباطنيّة بالنصّ والمنصوص عليه
مُحِقّ بويع او لم يبايَع قلّ مبايعوه او كثروا والمخالف له مُبْطِل (fol. 86a)
ساعدَتْهُ دولته فكثر بسببها اتباعه او لم تُساعده فمن ائّ وجه يصحّ الاستدلال
بكثرة الاتباع — قلنا انّما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ[1] الامامة
وقد بان انها ليست مأخوذة من النصّ كما قرّرناهُ فى الباب السابع ونبّهنا على ٥
حماقة من يدّعى تواتُر النصّ من كلّ واحد منهم على ولده بل بيّنا جهل من
يدّعى ذلك فى علىّ رضىَ الله عنه فان ذلك لو كان لاستدلّ به علىّ ولم يعجز
عن اظهاره ولا رضى به فهو الذى جرّ العساكر والجنود فى زمان معاوية
حتى قُتل من أبطال الاسلام فى تلك المعارك الوفٌ ولم يكترث بقتلهم فما
الذى كان نزعه واشياعه عن الاستدلال بنصّ رسول الله صلّعم وقد بيّنا ان ١٠
ذلك يقابله دعوى البكريّة فى النصّ على ابى بكر رضى الله عنه ودعوى
الروندية فى النصّ على العبّاس رضى الله عنه فاذا بطل تلقّى الامامة من النصّ
لم يبق الا الاختيار من اهل الاسلام والاتّفاق على التقديم والانقياد وعند ذلك
يبين انه مهما وقع الاتّفاق على نصب واحد كما اتّفقوا فى بداية امامة العبّاسيّة
فمن طمح الى طلبها لنفسه كان باغيًا فانهم لو اختلفوا فى مبدأ الامور وجب ١٥
الترجيح بالكثرة فى ذلك عند تقابُل العدد وتقاربهم فكيف اذا اطبق كلّ من
شرقت عليه الشّمس شارقةً وغاربة لم يخالفهم الاّ فئة معدودة وشرذمة يسيرة
لا يؤبَه ولا يُعْبأ[2] بهم لشذوذهم بالاضافة الى الخلق الكثير والجمّ الغفير الذين
هم فى مقابلتهم، فان قيل وبِمَ تنكرون على من يقول لا مأخذ للامامة الاّ النصّ
او الاختيار فاذا[3] بطل الاختيار ثبت (fol. 86b) النصّ ويدلّ[4] على بطلان ٢٠
الاختيار انه لا يخلو امّا ان يُعْتَبَر فيه اجماع كافّة الخلق او اجماع كافّة اهل
الحلّ والعقد من جملة الخلق فى جميع اقطار الارض او يُعْتبر اجماع اهل
البلد الذى يسكنه الامام ويقدّر باجماع عشرة او خمسة او عدد مخصوص
او يكتفى بمبايعة[5] شخص واحد وباطل ان يعتبر فيه اجماع كافّة الخلق فى

[1] ماخذ [2] لايوبه ولا يعبا [3] ادا [4] Korrigiert aus ويسدل [5] بمتابعه

جميع اقطار الارض فان ذلك غير ممكن ولا مقدور لأحد من الائمّة ولا فُرِضَ ذلك ايضا فى الاعصار الخالية للائمّة الماضين وباطل ان يعتبر اجماع جميع اهل الحلّ والعقد فى جميع اقطار الارض لان ذلك مما يمتنع او يتعذّر تعذّرًا يُفتقر فيه الى انتظار مدّة عساها تزيد على عمر الامام فتبقى الامور فى
٥ مدّة الانتظار مُهْمَلة ولانّه لمّا عُقدت البيعة لابى بكر رضى الله عنه لم ينتظر انتشار الاخبار الى سائر الامصار ولا تواردُ[1] كُتُب البيعة من[2] اقاصى الاقطار بل اشتغل بالامامة وخاض فى القيام بموجب الزعامة محتكما فى اوامره ونواهيه على الخاصّة والعامّة واذا بطل اشتراط اجماع كافّة الخلق وكافّة اهل الحلّ والعقد فالتخصيص بعد ذلك تحكّمٌ اذ ليس من يشترط اتّفاق اهل بلدة بأولى
١٠ ممّن يكتفى باهل محلّة او قرية او لم يشترط اتّفاق اهل ناحية او اقليم ومن لا يشترط اجماع اربعين او خمسة او اربعة او اثنين باولى من غيره من الاعداد وهذه المقدّرات قد ذهب الى التحكّم بها ذاهبون بمجرّد التشهّى من غير مستنَد فلا يبقى الاّ الاكتفاء ببيعة شخص واحد وفى الاشخاص كثرة واحوالهم متعارضة ولا يترجّح شخص على شخص الاّ بالعصمة فيجب ان يكون اذًا (fol. 87a)
١٥ مَولى العهد واحدًا وليكن ذلك الشخص معصوما وهو معتقَدنا وعند هذا لا ينفع الكثرة فى المخالفين لذلك الواحد المتميّز بخاصّيّة عن غيره فاذًا لا معتصَم فى الكثرة التى تعلّقتم بها — قلنا نعم لا مأخذ للامامــة الاّ النصّ او الاختيار ونحن نقول مهما بطل النصّ ثبت الاختيار وقولهم ان الاختيار باطل لانه لا يمكن اعتبار كافّة الخلق ولا الاكتفاء بواحد ولا التحكّم بتقدير عدد معيّن بين
٢٠ الواحد والكلّ فهذا جهل بمذهبنا الذى نختاره ونقيم البرهان على صحته والذى نختاره انه يكفى بشخص واحد يعقد البيعة للامام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تُطال ومهما كان مال الى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه الاّ من لا يُكْتَرَث بمخالفته فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهــذه الصفة اذا بايع كفى اذًا فى موافقة الجماهير فان لم يحصل هذا الغرض الاّ

---

(١) موارد ن (٢) فى

لشخصين او ثلاثة فلا بدّ من اتّفاقهم وليس المقصود أعيان المبايعين وإنّما
الغرض قيام شوكة الامام بالأتباع والأشياع وذلك يحصل بكلّ مُسْتَولٍ مطاع
ونحن نقول لمّا بايع عمر ابا بكر رضى الله عنهما انعقدت الامامة له بمجرّد
بيعته وليس لتتابع[1] الايدى الى البيعة بسبب مبادرته ولو لم يبايعه غير عمر
وبقى كافّة الخلق مخالفين او انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب عن ٥
مغلوب لما انعقدت الامامة فان شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف
القلوب الى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة فان المقصود
الذى طلبنا له الامام جمع شتات[2] الاراء فى مصطدم تعارض الاهواء ولا
يتّفق الارادات (fol. 87b) المتناقصة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة
رأى واحد الا اذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسّخت فى النفوس رهبته ١٠
ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة الا بموافقة الاكثرين
من معتبرى كلّ زمان فاذا بان ان هذا مأخذ الامامة.فليس يُمارى فى ان
الجهة الشريفة التى ننصرها[3] قد صرف الله وجوه كافّة الخلق اليها وجُبِل
قلوبهم على حبّها ولذلك قامت الشوكة فى اقطار الارض حتّى لو ظهر باغٍ
يُظهر خلافا فى هذا الجناب الكريم ولو باقصى الصين او المغرب لبادروا الى ١٥
اختطافه وتطهير وجه الارض منه متقرّبين الى الله تعالى به وقد لاح لك الآن
كيف ترقّينا[4] من هذه المَغاصة المُظلمة وكيف دفعنا ما اشكل على جميع جماهير
النُظّار من تعيين المقدار فى عدد اهل الاختيار اذ لم نعيّن له عددا بل
اكتفينا بشخص واحد يبايع وحكمنا بانعقاد الامامة عند بيعته لا لتفرّده فى
عينه ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعة[5] من اذعن هو لطاعته ٢٠
وكان فى متابعته قيام قوّة الامام وشوكته وانصراف قلوب الخلائق الى شخص
واحد او شخصين او ثلاثة على ما تقتضيه الحال فى كلّ عصر ليس امرا
اختياريًّا يتوصّل اليه بالحيلة[6] البشريّة بل هو رزق الاهىّ يؤتيه الله من يشاء
فكأنّا فى الظاهر رددنا تعيين الامامة الى اختيار شخص واحد وفى الحقيقة

---

(1) لتابع (2) سات (3) سصرها (4) برقينا (5) مماىعته ومماىعه (6) بالحيله

رددناها الى اختيار الله تعالى ونصبه[1] الا انّه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد او اشخاص وانما المصحّح لعقد الامامة (fol. 88a) انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له فى امره ونهيه وهذه نعمة وهديّة من الله تعالى فاذا اتاحها لعبد من عباده وصرف الى محبّته وجوه اكثر خلقه كان ذلك
٥ من الله تعالى لطفا فى اختياره لخلافته وتعيينه للاقتداء باوامره فى تفقّد عباده وذلك امر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتحصيله فلينظر الناظر الى مرتبة الفريقين اذا نسبت الباطنيّة انفسها الى ان نَصْب الامام عندهم من الله تعالى وعند خصومهم من العباد ثمّ لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك الى الله تعالى الاّ بدعوى الاختراع على رسوله فى النصّ على علىّ ودعوى بقاء ذلك
١٠ فى ذرّيته بقاء كلّ خلف لكلّ واحد ودعوى تنصيصه على احد اولاده بعد موته الى ضروب[2] من الدعاوى الباطلة ولمّا نسبونا الى انّا ننصب الامام بشهوتنا واختيارنا وتمّوا ذلك منّا كشفنا لهم بالآخرة انّا لسنا نقدّم الاّ من قدّمه الله فان الامامة عندنا تنعقد بالشوكة والشوكة تقوم بالمبايعة والمبايعة لا تحصل الاّ بصرف الله تعالى القلوب قهرا الى الطاعة والموالاة وهذا لا يقدر
١٥ عليه البشر ويدلّك عليه انه لو اجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على ان يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للامامـة العبّاسيّة عمومـا وعن المشايعة للدولة المستظهرية ايّدها الله بالدوام خصوصا لأفنوا اعمارهم فى الحِيَل والوسائل وتهيئة[3] الاسباب والوصائل ولم يحصلوا بالآخرة الا على الخيبة والحرمان فهذه طريق اقامة البرهان على ان الامام الحقّ هو المستظهر بالله
٢٠ حرس الله ظلاله فى هذا العصر ولم يبق الا حسم مطاعن المنكرين فى (fol. 88b) دعواهم اختلال شرائط الامامة وفوات صفات الائمّة وها نحن نبيّن وجه الحقّ فيه فى معرض سؤال وجواب، فان قال قائل ما ذكرتموه من الترجيح وتعيين هذه الجهة الكريمة لمن يستحقّ الامامة انما تسبّب[4] اذا اظهرتم وجود شرائط الامامة وصفات الائمّة ولها شروط كثيرة لا تنعقد دون شرطهـا بل

---

(1) ونصه (2) ضرب (3) وتهيه (4) تسبت

لو تطرّق الخَلَل الى شرط من شرائطها امتنع انعقادها فنصِّلوا الشروط وبيِّنوا
تحقّقها حتّى نسلّم لكم ثبوت الامامة ونبطل مذهب القائلين بأن هذا العصر
والاعصار الخالية القريبة كانت خالية عن الامام لفقد شروط الامامة فى
المترشّحين لها – الجواب ان الذى عدّه علماء الاسلام من صفات الائمّة وشروط
الامامة تحصرها عشر صفات ستّ منها خَلْقِيَّة لا تُكْتسَب واربع منها تكتسب ٥
او يفيد الاكتساب فيها مزيدًا فامّا الستّ الخلقية فلا شكّ فى حضورها ولا
يتصوّر الجاحدة فى وجودها الاولى البلوغ فـلا تنعقد الامامة لصبىّ لم يبلغ،
الثانية العقل فلا تنعقد لمجنون فان التكليف ملاك الامر وعصامه ولا تكليف
على صبىّ ومجنون، الثالثة الحرّية فلا تنعقد الامامة لرقيق فان منصب الامامة
يستدعى استغراق الاوقات فى مهمّات الخلق فكيف ينتدب لها من هو ١٠
كالمفقود[1] فى حقّ نفسه الموجود للمالك يتصرّف تحت تدبيره وتسخيره كيف
وفى اشتراط نسب قريش ما يتضمّن هذا الشرط اذ ليس يتصوّر الرقّ فى
نسب قريش بحال من الاحوال، الرابعة الذكورية فـلا تنعقد الامامة لامرأة
وان اتّصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال وكيف تترشّح امرأة
لمنصب (fol. 89a) الامامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة فى ١٥
اكثر الحكومات، الخامسة نسب قريش ولا بدّ منه لقوله صلعم الائمّة من
قريش واعتبار هذا مأخوذ من التوقيف[2] ومن اجماع اهل الاعصار الخالية
على ان الامامة ليست الا فى هـذا النسب ولذلك لم ينصب[3] للامامة غير
قرشىّ فى عصر من الاعصار مع شغف[4] الناس بالاستيلاء والاستعلاء وبذلهم
غاية الجهد والطاقة فى الترقّى الى منصب العلاء ولذلك لمّا همّ الخالفون ٢٠
بمصر لطلب هذا الامر ادّعوا اوّلا لأنفسهم الاعتزاء الى هذا النسب عِلْماً منهم
بان الخلق متطابقون على اعتقادهم لانحصار الامامة فيهم، السادسة سلامـة
حاسّة السمع والبصر اذ لا يتمكّن الاعمى والاصمّ من تدبير نفسه فكيف يتقلّد
عهدة العالَم ولذلك لم يستصلحا لمنصب القضاء واضاف مصنّفون الى هـذا

(١) كالمعود (٢) الوقيف konventionelle Festsetzung. (٣) ينصد (sic.). (٤) سعف

اشتراط السلامة من البرص والجذام والزمانة وقطع الاطراف وسائر العيوب
الفاحشة المُنَفِّرة[١] وانكره منكرون وقالوا لا حاجة الى وجود السلامة من
هذه الامراض فان التكفّل بامور الخلق والقيام بمصالحهم لا تستدعيها ولم
يرد من الشّارع توقيف وتعبّد[٢] فيها وليس من غرضنا بيان الصحيح من
٥ المذهبَيْن وانّما المقصود ان هذه الصفات الستّ غريزيّة لا يمكن اكتسابها
وهى بجملتها حاضرة حاصلة فلا تثور منها[٣] شبهة المعاندة، امّا الصفات الاربع
المكتسبة وهى النجدة والكفاية والعلم والورع فقد اتّفقوا على اعتبارها، ونحن
نبيّن وجود (fol. 89b) القدر المشروط لصحّة الامامة فى الامام المستظهر بالله
امير المؤمنين ثبّت الله دولته وان امامته على وفق الشرع وانه يجب على كلّ
١٠ مُفتٍ من علماء الدهر ان يفتى على القطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ
اقضيته بالحقّ وبصحّة توليته للولاة وتقليده للقضاة وصرف حقوق الله اليه
ليصرفها الى مصارفها ويوجّهها الى مظانّها ومواقعها ونتكلّم فى هذه الصفات
الاربع على الترتيب :

القول فى الصفة الأولى وهى النجدة فنقول مراد الائمّة بالنجدة ظهور
١٥ الشوكة ووفور العدّة والاستظهار بالجنود وعقد الالوية[٤] والبنود والاستمكان
بتظافر الاشياع والاتباع من قمع البُغاة والطُّغاة[٥] ومجاهدة الكفرة والعُتاة[٦]
وتطفئة ثائرة الفتن وحسم موادّ المحن قبل ان يستظهر شررها وينتشر ضررها
هذا هو المراد بالنجدة وهى حاصلة لهذه الجهة المقدّسة فالشوكة فى عصرنا هذا
من اصناف الخلائق للتُّرك وقد اسعدهم الله تعالى بموالاته ومحبّته حتى انهم
٢٠ يتقرّبون الى الله بنصرته وقمع اعداء دولته ويتديّنون[٧] باعتقاد خلافته
وامامته ووجوب طاعته كما يتدينون[٧] بوجوب اوامر الله وبتصديق رسله
فى رسالته فهذه نجدة لم يثبت مثلها لغيره فكيف يُتمارى فى نجدته، فان قيل
كيف يحصل نجدته بهم وانّا نراهم يتملحمون[٨] على مخالفة اوامره ونواهيه

---

(١) المعره (٢) وتعبد (٣) سورمها (٤) الولايه (٥) Verschrieben. (٦) والعُتاه
(٧) So: ويدينون (٨) Denominat. von مَلْحَمَة vgl. Landberg, Festgabe (1909) 49ff.

ويتعدّون الحدود المرسومة لهم فيه وانّما يحصل الشوكة بمن يتردّد تحت الطاعة
على حسب الاستطاعة وهاولاء فى حركاتهم لا يترددون الّا خلف شهواتهم واذا
هاج لهم غضب او حرّكتهم شهوة او اوغر صدورهم ضغينة[1] (fol. 90a) لم يبالوا
بالاتّباع ولم يعرفوا الا الرجوع الى ما جُبلوا عليه من طباع السباع فكيف
يقوم الشوكة بهم قلنا هذا سؤال فى غاية الركاكة فان الطاعة المشروطة فى حقّ ٥
الخلق لقيام شوكة الامام لا تزيد على الطاعة المشروطة على الارقّاء والعبيد
فى حقّ ساداتهم ولا على الطاعة المفروضة على المكلّفين لله ورسوله واحوال
العبيد فى طاعة سيّدهم واحوال العباد فى طاعة ربّهم لا تنفكّ عن الانقسام الى
موافقة ومخالفة فلمّا انقسم المكلّفون الى المطيعين والعصاة ولم ينسلخوا به عن
إهاب الاسلام ولا انسلّوا به عن ربقته ما داموا معتقدين ان الطاعة لله مفروضة ١٠
وان المخالفة محرّمة ومكروهة فهذا حال الحدّ فى الطاعة لصاحب الامر فانّهم
وان خالفوا امرًا من الاوامر الواجبة الطاعة اعتقدوا المخالفة إساءةً والموافقة
حسنة ولذلك تراهم لا يغيّرون[2] العقيدة عن الموالاة ولو قُطعوا أرْآبًا وما
من شخص يقدر مخالفته فى امر من الامور الا وهو بعينه اذا انتهى الى العَتَبة
الشريفة صفع على الارض خاضعًا وعفر خدّه فى التراب متواضعا ووقف ١٥
وقوف أذلّ العبيد على بابه وانتهض ماثلا على رجليه عند سماع خطابه ولو
نبغت[3] نابغة[4] فى طرف من طراف الارض على معاداة هذه الدولة الزاهرة
لم يكن فيهم احد الا ويرى النِصال دون حوزتها جهادا فى سبيل الله نازلا
منزلة جهاد الكفّار فايّة طاعة فى عالَم الله تزيد على هذه الطاعة وايّة شوكة فى
الدنيا تقابِل هذه الشوكة (fol. 90b) وليت شعرى لِمَ لا يتذكّر الباطنية عند ٢٠
ايراد هذا السؤال ما جرى لعلىّ رضى الله عنه من اضطراب الاحوال وتخلّف
اشياعه عنه فى القتال ومخالفتهم لاستصوابه فى اكثر الاقوال والافعال حتى
كان لا تنفكّ خطبة من خُطَبه عن شكايتهم فى الاعراض عنه والاستبداد
برأيهم حتى كان يقول لا رأى لمن لا يُطاع فاذا كانت تقوم شوكته باتّباع

(1) صعسه (2) تعترون (3) سعب (4) بابعه

الاكثر من اتباعه من انتصاب من انتصب لمخالفته فكيف لا تقوم الشوكة فى
زماننا هذا والحال ما ذكرنا، فان قيل كان علىّ رضى الله عنه يتولّى الامر
بنفسه ويباشر الحروب ويتبرّج للخلق ولا يحتجب عنهم – قلنا ومن الذى شرط
فى الامامة مباشرةَ الامور وتعاطيها بنفسه نعم لا حرج عليه لو باشر بنفسه فاذا
٥ استغني بجنوده واتباعه عن المقاساة للحرب بنفسه جاز له الاقتصار على مجرّد
الرأى والتدبير اذا روجع فى الامور القريبة منه[1] ومن قطره والتفويض الى
ذوى الرأى الموثوق ببصيرتهم فى الامور البعيدة عنه وهذا الان فى عصرنا
مُسْتَغْنًى عنه فقد سخر الله رجال العالَم وابطالهم لموالاة هذه الحضرة وطاعتها
حتّى تبدّدوا فى اقطار الدنيا كما نشاهد ونرى فليس وراء هذه الشوكة امر
١٠ يُشترط وجودُه لصحة الامامة، فان قيل وما بالكم تنظرون الى هؤلاء ولا
تنظرون الى جنود المخالفين وهم ايضا مستظهرون بشوكة على مخالفة هذه
الشوكة – قلنا مهما كانت الكثرة من هذا الجانب لم يقدح مخالفة المخالفين
أفترى لِمَ لم ينظر الباطنى الى شوكة معاوية وعدّته ومقاومته لعلىّ بجنوده
وانصاره فكيف لم يشترط فى صحّة الامامة ان تصفو له جوانب الدنيا عن
١٥ قَذَى (fol. 91a) المخالفة ولو شُرِط هذا فى الامامة لم تنعقد الامامة لاحد قط
من مبدأ الامر الى زماننا هذا فقد اتّضح ان المشروط من هذه الصفة
موجودة[2] وزيادة،

القول فى الصفة الثّانية وهى الكفاية ومعناها التهدّى لحقّ المصالح فى
مُعضِلات الامور والاطّلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور والعقل
٢٠ الذى يميّز به الخير عن الشرّ يتّصف به الجمهور وانّما الغزير[3] المَعونِ عقلٌ
يعرف خير الخيرَيْن وشرّ الشرّيْن وذلك ايضا فى الامور العاجلة وهى هينة
قريبة وانّما الملتبس عواقب الامور المُخطرة ولن يستقلّ بها الا مسدّد
للتوفيق من جهة الله تعالى ونحن نقول ان هذه الصفة حاصلة فان اسبابها
متوافرة فانّها مهما حصل من غريزة العقل وانفكّ عن العَتَهِ والخَبَل[4] كان

---

(1) عنه (2) So femin. (3) ?العزيزُ العريزُ (4) العته والحبل

الوصول الى درك عواقب الامور بطريق الظنّ والحدس مُبتنيًا على ركنَيْن
احدها الفكر والتدبير وشرطُه الفطنة والذكاء وهـذه خصلة تميّز فيهـا الامام
المنصور امامتُه والمفروض طاعتُه عن النُظراء بمزيد النفاذ والمضاء حتّى صار
أكابر العقلاء يتعجّبون فى[1] معضلات الوقائع من رأيه الصائب وعقله
الثاقب وبفَطْنِه الدقائق يشذّ[2] عن درك المحنَّكين من ذوى التجارب وهذه ٥
صفة غريزيّة وهى من الله تحفة وهدية، والركن الثانى الاستضاءة بخاطر ذوى
البصائر[3] واستطلاع رأى اولى التجارب على طريق المشاورة وهى الخصلة التى
امر الله بها نبيّه اذ قال[4] وشَاوِرْهُمْ فى الأَمْرِ ثمّ شرطه أن يكون المستشير
مميّزًا بين المراتب (fol. 91b) عارفا للمناصب مُعْوِلا على رأى من يوثَق بدهائه
وكفايته ومضائه وشفقته وديانته وهذا هو الركن الاعظم فى تدبير الامور فان ١٠
الاستبداد بالرأى وإن كان من ذوى البصائر مذموم ومحذور وقد وفّق الله
الامام بتفويض مقاليد امره الى وزيره الذى لم يُقطع ثوب الوزارة الاّ على
قدّه حتّى استظهر بآرائه السديدة فى نوائب الزمان ومُعضلات الحدثان
ومراعاة مصالح الخلق فى حفظ نظام الدين والملك وهو الجامع للصفات التى
شرطها الشرع والعقل فى المدبِّر والمشير من متانة[5] الدين ونقاية الرأى ١٥
وممارسة الخطوب ومقاساة الشدائد فى طوارق الايام ورزانة العقل والعطف
على الخلق والتلطّف بالرعيّة وبمجموع هذين الامرين يُفهَم مطلوب الكفاية
فان مقصودها اقامة تناظُم الامور الدينيّة والدنيويّة وهذه قضيّة يُستدَلّ على
وجودها بمشاهدة الاحوال والافعال فلينظر المنصِف كيف عالج معضلات
الزمان بحسن رأيه لما استأثر الله بروح الامام المقتدى وأمنع كافّة الخلق ٢٠
بالامامة الزاهرة المستظهرية وقد وافق وفاتَه إحداق العساكر بمدينة السلام
وازدحام اصناف الجند على حافاتها والزمان زمان الفترة والدنيا طافحة بالمِحَن

---

(1) Var. ط für من d. Textes. (2) بسد (3) Hier folgt eine unverständliche Buchstabengruppe, die getilgt zu sein scheint. (4) 3, 153. (5) مبانه über der Linie für das im Text stehende علامه

متموّجة بالفتن والسّيوف مسلولة فى اقطار الارض والاضطراب عام فى سائر
البلاد لا يسكن فيها أُوار الحرب ولا تنفكّ عن الطعن والضرب وامتدّت
اطماع الجند الى الذخائر ففغروا افواههم (fol. 92a) نحو الخزائن وكان يتداعى
الى تغيير الضمائر وثَوْر الاحقاد والضغائن فلم يزل بدهائه وذكائه وحسن
٥ نظره ورأيه مراعيا لنظام الامر متردّدا بين اللطف والعُنْف حتى انعقدت
البيعة وانتشرت الطاعة واذعنت الرقاب واتّسقت الاسباب وانطفت الفتن
الثائرة وظَلّ ظِلّ الخلافة بحسن تدبيره وبرأى وزيره ممدودًا واصبح لواء
النصر بحسن مساعيه معقودا وطريق الفساد بهيبته[1] مسدودا واضحت الرّعايا
فى رِعايته وادعة وصارت عين الحوادث بحسن كلاءته[2] عن مدينة السلام
١٠ هاجعة فليت شعرى هل يُكْتَسب[3] مثل هذه العظائم الا بكمال الكفاية ونباهة
الحزم والهداية وهل يُستدلّ على كفاية الملوك بشىء سوى انتظام التدبير
وحسن الرأى فى اختيار المشير والوزير فليس يعتبر فى صحّة الامامة من صفة
الكفاية الّا ما يسّر الله سبحانه له[4] اضعاف ذلك فليُقطع بوجود هذه الشريطة
ايضا مضمومة الى سائر الشرائط،

١٥ القول فى الصفة الثالثة وهى الورع وهذه هى اعزّ الصفات واجلّها
واولاها بالرعايات واجدرها وهو وصف ذاتىّ[5] لا يمكن استعارته ولا الوصل
الى تحصيله من جهة الغير، امّا النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة والهداية
وان اعتمدت [على] غزارة العقل ففوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق
المراجعة والاستشارة والعلم ايضا يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأى
٢٠ العلماء والورع هو الاساس والاصل وعليه يدور الامر كلّه (fol. 92b) ولا
يغنى فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال ولو اختلّ هذا
والعياذ بالله لم يبق معتصم فى تحقيق الامامة فالحمد لله الذى زيّن احوال
الامام الحقّ المنصور امامته بالورع والتقوى حتّى اوفى فيه على الغاية القصوى
فتميّز بمتانة الدين وصفاء العقل واليقين فى جماهير الخلفاء حتى ظهر من

(1) بهيبه (2) كلاته (3) Unsicher بسب (4) يسر الله له سبحه (5) دالى

احواله منذ تجمّل صدر الخلافة بجماله من افاضة الخيرات والعطف على الرعايا
وذوى الحاجات وإقامة الشعائر فى المساجد والمشاهد وتخفيف المؤن عن
الخلق وقطع العمارات التى كانت العادة جارية بالمواظبة عليها كلّ ذلك
إضرابًا عن عمارة الدنيا وإكبابًا على ما ظهر من عمارة الدين هذا مع ما ظهر
من سيرته فى خاصة حالته من لبس الثياب الخشنة[1] واجتناب الترفّه والدعة ٥
والمواظبة على العبادات ومهاجرة الشهوات واللذّات استحقارا لزخارف الدنيا
وتوقّيا من ورطات الهوى والتفاتا الى حسن المآب فى العُقبى فهو على التحقيق
الشابّ الذى نشأ فى عبادة الله هذا كلّه فى عنفوان السنّ وغرّة من الشباب
وبداية الامر تنبّه[2] العقلاء لما سينتهى اليه الحال اذا قارب سنّ الكمال

إِنَّ الهِلالَ اذا رأيت نُمُوَّهُ * أَيْقَنْتُ أن سَيَصِير بَدْرًا كامِلا ١٠

والله تعالى يمدّه باطول الاعمار وينشر اعلامه فى اقاصى الديار، فان قال قائل
كيف تجاسرتم على دعوى التقوى والورع ومن شرطه التجرّد عن الاموال حتّى
لا يأخذ قيراطا الاّ من حِلّه ولا يدعه الاّ فى مظنّة استحقاقه وقد قال (fol. 93a)
رسول الله صلّعم اتّقوا النار ولو بشقّ تمرة وليس يتمّ الورع بالمواظبة على
الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر بل عماد هذا الامر العدل واجتناب ١٥
الظلم فى طرفَى الإعطاء والأخذ فان ادّعيتم حصول هذا الشرط نفرت[3]
القلوب عن التصديق وان اعترفتم باختلال الامر فيه انخرم ما ادّعيتموه
من حصول الورع والتقوى — قلنا هذا السؤال نَكْسِر اوّلا سَوْرَتَه ثمّ ننبّه على
سرّ هو منتهى الإنصاف فنقول ان صدر الإعراض عن باطنىّ فلعلّه لو راجع
صاحبَهُ الذى يواليه واستقرى ما شاهده من هذه الاحوال فيه أفيصحّ فى دعاويه ٢٠
وكان الحياء خيرا له ممّا يُورده ويُبديه وان صدر السؤال عن احد علماء
العصر الذين يعتقدون خلوّ الزمان عن الامام لِفَقْد شرطه فيقال له هَوِّنْ
على نفسك فان دعوى وجود هذا الشرط غير مستبعد فان الاموال المنصبّة
الى الخزائن المعمورة اربعة اصناف الصنف الاوّل ارتفاع المستغلاّت وهى

---

(١) الحسنه (٢) Dittographiert. (٣) نفرب

مأخوذة من اموال موروثة له والصنف الثانى اموال الجزية وهى من أطيب
ما يؤخذ والصنف الثالث اموال التركات ولم يُعْهَد منه قط الى الآن الطمع
فى تركة يتعيّن(١) لاستحقاقها وارث ومن لا وارث له فمنصبه بيت المال الصنف
الرابع اموال الخراج الماخوذة من ارض العراق ومذهب الشافعىّ وطوائف
٥ من العلماء ان ارض العراق وقْف وهى من عبّادان الى الموصل طولا (fol. 93b)
ومن القادسيّة الى حلوان عرضا(٢) انما وقفها عمر رضى الله عنه على المسلمين
ليكون جميع خراجها منصبًّا الى بيت المال ومصالح المسلمين فهذه هى الاموال
الماخوذة واخذُها جائز ويبقى النظر فى مصارفها وهى مع اختلاف جهاتها تحويها
اربع جهات وفيها تنحصر مصالح الاسلام والمسلمين، الجهة الاولى المرتزقة من
١٠ جند الاسلام اذ لا بدّ من كفايتهم ففيهم شوكة الاسلام ولهم حماية الحوزة ولا
يستحقّون على الامام فوق الكفاية واكثرهم فى هذا العصر مكفيّون بثروتهم
واستظهارهم ومقتدرون على كفاية غيرهم ومع ذلك فقد امدّهم الرأى الشريف
النبوىّ فى هذه الايّام مدّة مقام العسكر بمدينة السلام باموال استفرغ فيها
الخزائن وافاض عليهم من ضروب التشريفات والانعام ما يتخلّد [به] ذكره على
١٥ مكرّ الايّام والاعوام، الجهة الثانية علماء الدين وفقهاء المسلمين القائمون
بعلوم الشريعة فانّهم حرّاس الدين بالدليل والبرهان كما ان الجنود حرّاسه
بالسيف والسنان وما من واحد منهم الا وهو مَكْفِىٌّ من جهته برسم وإدرار
ومخصوصٌ بإنعام وإيثار(٣) والمستحَقّ لهم ايضا على بيت المال قدر الكفاية وهو
مبذول(٤) لكل من ينتسبه(٥) باهل العلم فضلاً عمّن يتحلّى بتحقيقه، الجهة الثالثة
٢٠ محاويج الخلق الذين قصرت بهم ضرورة الحال وطوارق الزمان عن اكتساب
قدر الكفاية وليس ينتهى اليه الخبر فى حاجة الاّ سدّها ولا يرتفع اليه قصد
ذى فاقة الا تداركها ومواظبته على الصدقات فى نُوَب(٦) متواليات فى السرّ

(١) يتعين (٢) Die verschiedenen Ansichten über die Grenzen des ʿIrāḳ, s. bei Hermann Wagner, Die Ueberschätzung der Anbaufläche Babyloniens und ihr Ursprung (Nachrichten der KGW zu Göttingen, Phil. Hist. Cl. 1902 Heft 2, S. 245). (٣) وإيسار (٤) مبذول (٥) ينسبه (٦) نوب

والعلانية كافية جميع الحاجات ، (fol. 94a) الجهة الرابعة المصالح العامّة من عمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس فيصرف لا محالة الى هذه الجهة عند الحاجة قدرٌ من بيت مال المسلمين فلا ترى هذه المواضع فى ايّامه الاّ معمورة وملحوظة بالتعاهد من القوّام بها والمتكفّلين لها وهذا وجه الدخل والخرج ، ونختم الكلام بما يقطع مادّة الخصام ويبين فيه غاية الانصاف فنقول ٥ لا يظنّنّ ظانّ انّا نشرط فى الامامة العصمة فان العلماء اختلفوا فى حصولها للانبياء والاكثرون على انهم لم يعصموا من الصغائر ولو اعتبرت العصمة من كلّ زلّة[1] لتعذّرت الولايات وانعزلت القضاة وبطلت الامامة وكيف يحكم باشتراط التنقّى[2] من كل معصية والاستمرار على سمت التقوى من غير عدول ومعلوم ان الجِبِلاّت[3] متقاصية للّذّات والطباع محرّصة على نيل الشهوات ١٠ والتكاليف يتضمّنها من العَناء ما يتقاعد عن احتمالها[4] الأقوياء ووساوس الشيطان وهواجس النفس مستحثّة[5] على حبّ العاجلة واستحقار الآجلة والجِبِلّة الانسانية بالسوء امّارة والتُّقَى[6] فى ارجوحة الهوى يغلب تارة ويعجز تارة والشيطان ليس يفتر عن الوسواس والزلاّت تكاد تجرى مع الانفاس فكيف يتخلّص البشر عن اقتحام محظور والتورّط فى محظور ولذلك قال الشافعيّ رضه ١٥ فى شرط عدالة الشهادة لا يُعرَف احد[7] بمحض الطاعة حتى لا يتضمخ بمعصية ولا احد بمحض المعصية حتى لا يقدم على طاعة ولا ينفكّ احد عن تخليط ولكن من غلب الطاعات فى حقّه المعاصى وكان يسوءه سيّئته ويسرّه حسنته فهو مقبول الشهادة (fol. 94b) ولسنا نشترط فى عدالة القضاء الاّ ما نشترطه فى الشهادة ولا نشترط فى الامامة الاّ ما نشترطه فى القضاء ، وهذا ذكرناه اذا ٢٠ لجّ مُلاجٌّ او الحّ مُلحّ ولازم اللَّدَدَ فى تصوير امر من الامور لا يوافق ظاهر الشرع وارادته الطعن فى الامامة والقدح فيها عُرِف ان ذلك غير قادح فى اصل الامامة بحال من الاحوال ،

القول فى الصفة الرابعة وهى العلم فان قال قائل اتّفق رأى العلماء على

(1) رله (2) السعى (3) الحلات (4) So, femin. (5) مستحه (6) والبعى (7) احدا

ان الامامة لا تنعقد الا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى فى علوم الشرع ولا يمكنكم دعوى وجود هذه الشريطة ولو ادّعيتم ان ذلك لا يشترط كان انسلالاً عن وفاق العلماء قاطبةً فما رأيكم فى هذه الصفة — قلنا لو ذهب ذاهب الى ان بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط فى الامامة لم يكن فى كلامه الاّ الإعزاب عن ٥ العلماء الماضين والاّ فليس فيه ما يخالف مقتضى الدليل وسياق النظر فان الشروط التى تُدْعى للامامة شرعًا لا بدّ من دليل يدلّ عليها والدليل إمّا نصّ من صاحب الشرع وإمّا النظر فى المصلحة التى طُلبت الامامة لها ولم يرد النصّ من شرائط الامامة فى شىء الا فى النسب اذ قال ان الائمّة من قريش فامّا ما عداهُ فانّما أُخِذ من الضرورة والحاجة الماسّة فى مقصود ١٠ الامامة اليها فهذا كما شرطنا العقل والحرّية وسلامة الحواسّ والهداية والنجدة والورع فان هذه امور لو قُدِّر عدمُها لم ينتظم امر الامامة بحال من الاحوال وليست رتبة الاجتهاد مما لا بدّ منه فى الامامة ضرورةً بل الورع الداعى الى مراجعة اهل العلم فيه كافٍ فاذا كان المقصود ترتيب الامامة على وفق الشرع فاىّ فرق بين ان يعرف حكم الشرع بنظره او يعرفه (fol. 95a) باتّباع ١٥ افضل اهل زمانه واذا جاز للمجتهد ان يعول على قول واحد ويروى له حديثا فيحكم به اماما كان او قاضيا فما المانع من ان يحكم بما يتّفق عليه العلماء فى كلّ واقعة وان اختلف فيتّبع فيه قول الافضل الاعلم ولِمَ لا يكون مكمّلا بأفضل اهل الزمان مقصود العلم كما كَمَّلَ بأقوى اهل الزمان مقصود الشوكة وبأدهى اهل الزمان وأكفاهم رأيًا ونظرًا مقصود الكفاية فلا يزال ٢٠ دولته محفوفةً بملك من الملوك قوىّ يُمِدّه بشوكته وكافٍ من كُفاة الزمان يتصدّى لوزارته فيمدّه برأيه[1] وهدايته وعالِم مقدّم فى العلوم يفيض ما يلوح من قضايا الشرع فى كلّ واقعة التى حضرتْه هذا لو قال به قائل لكان مستمدًّا من قواطع الادلّة والبراهين التى يجوز استعمالها فى مظانّ القطع واليقين فكيف فى مواقع الظنّ والتخمين واكثر مسائل الامامة واحكامها مسائل فقهية ظنّية

(١) براته

يُحْكم فيها بموجب الرأى الاغلب وما ذكرته مسلك واضح فيه ولكنى لا أُوثِر
الإعزاب عن الماضين ولا الانحراف عن جادّة الائمّة المتقرضين فان الانفراد
بالرأى والانسلال عن موافقة الجماهير لا ينفكّ عن إثارة نفرة القلوب[1]
لكنى استميح مسلكا مقتبسا من كلام الائمّة المذكورين[2] واقول اختلف الناس
فى ان اهل الاختيار لو عقدوا عقد البيعة للمفضول واعرضوا عن الافضل هل ٥
تنعقد. الامامة مع الاتّفاق على ان تقديم الافضل عند القدرة واجب متعيّن
ثمّ ذهب الاكثرون الى انّها اذا عقدت للمفضول مع حضور الافضل انعقدت
ولم يجز خلعه (fol. 95b) لسبب الافضل، وانا من هـذا أنشى واقول ان
رددناها فى مبدأ التولية بين مجتهد فى علوم الشرع وبين متقاصر عنها فيتعيّن
تقديم المجتهد لان اتّباع الناظر علم نفسه له مَزِيّة رتبة على اتّبـاع علم غيره ١٠
بالتقليد والمزايا لا سبيل الى اهمالها مع القدرة على مراعاتهـا امّا اذا انعقدت
الامامة بالبيعة او تولية العهد لمُنْفَكّ عن رتبة الاجتهاد وقامت له شوكة
وأذعنت له الرقاب ومالت اليه القلوب فان خلا الزمان عن قرشىّ مجتهد
مستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الامامة المعقودة ان قامت له
الشوكة وهذا حكم زماننا وان قُدِّر ضربا للمثل حضور قرشىّ مجتهد مستجمع ١٥
للورع والكفاية وجميع شرائط الامامة واحتاج المسلمون فى خلع الاوّل الى
تعرُّض لإثارة فتن واضطراب امور لم يجز لهم خلعه والاستبدال بـه بل يجب
عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحّة امامته لأنّا نعلم بان العلم مزيّة رُعِيَت
فى الامامة تحسينا للامر وتحصيلا لمزيد المصلحة فى الاستقلال بالنظر والاستغناء
عن التقليد وان الثمرة المطلوبة من الامامة تطفئة الفتن الثائرة فى تفرّق الآراء ٢٠
المتنافرة فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الامور وتفويت
اصل المصلحة فى الحال تشوّقا الى مزيد دقيقة فى الفرق بين النظر والتقليد
وعند هذا ينبغى ان يقيس الانسان ما ينال الخلق بسبب عدول الامام عن
النظر الى تقليد الائمّة بما ينالهم لو تعرّضوا لخلعه واستبداله او حكموا بان

(1) اثارة نفرة القلوب (2) المذكوره

امامته غير منعقدة وإذا احسن ايراد هذه المقالة علم ان التفاوت بين اتّباع
الشرع نظرًا واتّباعه تقليدًا (fol. 96a) قريب هيّن وانه لا يجوز ان تخرم بسببه
قواعد الامامة، وهذا تقدير تسامحنا به من وجهين احدهما تقدير قرشيّ مجتهد
مستجمع الصفات متصدٍّ لطلب الامامة وهذا لا وجود له فى عصرنا والثانى
٥ تقدير اقتدار الخلق على الاستبدال بالامام والتصرّف فيــه بالخلع والانتقال
وهذا محال فى زماننا اذ لو أجمع اهل الدهر وتالّبوا[1] على ان يصرفوا الوجوه
والقلوب عن الحضرة المقدّسة المستظهريّة لم يجدوا اليها سبيلا فيتعيّن على كافّة
علماء العصر الفتوى بصحّة هذه الامامة وانعقادها بالشرع ولكن بعد هذا
شرطان احدهما ان لا يُمضى كلّ قضية مشكلة الا بعد استنتاج[2] قرائح العلماء
١٠ والاستظهار بهم وان يختار لتقليده عند التباس الامر واختلاف الكلمة افضل
اهل الزمان واغزرهم علما وقلّ ما ينفكّ مدينة السلام عن شخص يُعْتَرَف
له بالتقدّم فى علم الشرع فلا بدّ من تعرّف الشرع فى الوقائع منه لينوب ذلك
عن الاجتهاد والثانى ان يسعى لتحصيل العلم وحيازة رتبة الاستقلال بعلوم
الشرع فان الامامة وان كانت صحيحة منعقدة فى الحال فخطاب الله تعالى قائم
١٥ بايجاب العلم وافتراض تحصيله واذا ساعدت القدرة عليه لم يكن للتوانى فيه
عذر لا سيّما والسنّ سنّ التحصيل وريعان الشباب مُعين على الغرض والقدر
الواجب تحصيله شرعا واذا صرف اليه الهمّة الشريفة حصل فى قدر يسير من
الزمان ولا يليق تطلّب غايات الكمال الّا بالحضرة المقدّســة الشريفة النبوية
المحفوفة بالعزّ والجلال، واذا اتّضح فى هذا الباب بهذه البراهين اللائحة ان
٢٠ مقتضى (fol. 96b) امر الله [انّ] الامام الحقّ المستظهر بالله هو المتعيّن لخلافة
الله فما اجدر هذه النعمة ان تقابَل بالشكر وانّما الشكر بالعلم وبالعمل وبالمواظبة
على ما اودعتُهُ فى الباب الآخر من الكتاب وعلى الجملة فشكر هذه النعمة ان
لا يرضى امير المومنين ان يكون لله على وجه الارض عبد اعبد واشكر منه
كما ان الله تعالى لم يرض ان يكون له على وجه الارض عبد اعزّ واكرم من

(1) وبالدوا (2) استناج

امير المومنين فهذا هو الشكر الموازى لهذه النعمة والله ولىّ التوفيق بمنّه ولطفه،

Nr. 26.

(fol. 97a) وهذا الانسان من وجه آخر فى دنياه حارث وعمله حرثه ودنياه
محرثة ووقت الموت وقت حصاده ولذلك قال صلعم الدنيا مزرعة الآخرة
وانّما البذر هو العمر فمن انقضى عليه نَفَس من انفاسه ولم يعبد الله فيه بطاعة
فهو مغبون لضياع ذلك النفس فانه لا يعود قط، ومثال الانسان فى عمره ٥
مثال رجل كان يبيع الثلج فى وقت الصيف ولم يكن له بضاعة سواه فكان
ينادى ويقول ارحموا مَن راس ماله يذوب فراس مال الانسان عمره الذى
هو وقت طاعته وانـه ليذوب على الدوام فكلّما زاد سنّه (fol. 97b) نقص
بقيّة عمره فزيادته نقصانه على التحقيق ومن لم ينتهز[1] الفرصة فى انفاسه حتى
يقتنص[2] بها الطاعات كلّها كان مغبونا ولذلك قال صلعم من استوى يوماه ١٠
فهو مغبون ومن كان يومه شرّا من امسه فهو ملعون فكلّ من صرف عمره
الى دنياه فقد خاب سعيه وضاع عمله كما قال تعالى[3] مَنْ كَانَ يُرِيدُ الحَيٰوةَ
الدُّنْيا وزِينَتَها نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمالَهُمْ الآية ومن عمل لآخرته فهو الذى أنجح
سعيه كما قال تعالى[4] وَمَنْ أَرادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لهـا سَعْيَها [وهو مُؤْمِنٌ]
فأُولٰئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورا، ١٥

Nr. 27.

(fol. 98a) ومهما عرف تصرّم الدنيا وتأبّد السعادة فى العقبى فليتأمّل انه
لو شغف انسان بشخص واستهتر[5] به وصار لا يطيق فراقه وخُيِّرَ[6] بين ان
يعجل لقاءه ليلة واحدة وبين ان يصبر عنه تلك الليلة مجاهدا بنفسه ثم يخلى بينه
وبينه الف ليلة فكيف لا يسهل عليه الصبر ليلة واحدة لتوقّع التلذّذ بمشاهدته
الف ليلة ولو استعجل تلك الليلة وعرض نفسه لعناء المفارقة الف ليلة لعدّ ٢٠
سفيها خارجا عن حزب العقلاء فالدنيا معشوقة كُلِّفنا الصبر عنها مدّة يسيرة

---

(1) سهر (2) نقبص (3) 11, 18. (4) 17, 20. (5) واسهبر (6) وحير

ووُعدنا اضعاف هذه اللذّات مدّة لا آخِرَ لها وترك الالف بالواحد ليس من العقل واختيار الالف على الواحد المعجل ليس بمتعذر (fol. 98b) على العاقل، وعند هذا ينبغى ان يقيس الانسان اقصى مدّة مقامه فى الدنيا وهى مائة سنة مثلا ومدّة مقامه فى الآخرة ولا آخِر لها بل لو طلبنا مثالا لطول مدّة الابد
٥ لعجزنا عنه الا انّا نقول لو قدّرنا الدنيا كلّها الى منتهى السموات ممتلئة بالذرة وقدّرنا طائرا ياخذ بمنقاره فى كل الف الف سنة حبّة واحدة فلا يزال يعود حتى لا تبقى من الذرة حبّة واحدة فتنقضى هذه المدّة وقد بقى من الدرة اضعافها فكيف لا يقدر العاقل اذا حقّق على نفسه هذا الامر على ان يستحقر الدنيا ويتجرّد لله تعالى هذا لو قُدِّر بقاء العمر مائة سنة وقُدّرت الدنيا صافية
١٠ عن الاقذاء[1] فكيف والموت بالمرصاد فى كلّ لحظة والدنيا غير صافية من ضروب التعب والعناء وهذا امر ينبغى ان يطول التأمل فيه حتى يترسّخ فى القلب ومنه ينبعث[2] التقوى وما لم تظهر للانسان حقارة الدنيا لا يتصوّر منه ان يسعى للدار الاخرى وينبغى ان يستعان على معرفة ذلك بالاعتبار بمن سلف من ابناء الدنيا كيف تعبوا فيها ثم ارتحلوا عنها بغير طائل ولم
١٥ يصحبهم الا الحسرة والندامة ولقد صدق من قال من الشعراء حيث قال

أَشَدُّ الغَمِّ عندى فى سرور * تَيَقَّنَ[3] عنه صاحبُهُ انتقالا

Nr. 28.

(fol. 98b) الوظيفة الثالثة ان معنى خلافة الله على الخلق إصلاح الخلق ولن يقدر على إصلاح اهل الدنيا من لا يقدر على إصلاح اهل بلده ولن يقدر على إصلاح اهل البلد من لا يقدر على إصلاح اهل منزله ولا يقدر
٢٠ على إصلاح اهل منزله من لا يقدر على إصلاح نفسه ومن لا (fol. 99a) يقدر على إصلاح نفسه فينبغى ان تقع البداية[4] باصلاح القلب وسياسة النفس ومن لم يُصْلِح نفسه وطمع فى إصلاح غيره كان مغرورا كما قال الله تعالى[5] اتأمُرُونَ

(1) الاقذا (2) سعث (3) بعن (4) نقع البدايه (5) 2, 41.

النّاسَ بالبِرِّ وتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وفى الحديث انّ الله تعالى قال لعيسى بن مريم عِظ نفسك فان اتّعَظْتَ فعِظ الناس والاّ فاستحِي منّى ومثال من عجز عن اصلاح نفسه وطمع فى إصلاح غيره مثال الاعمى اذا اراد ان يهدى العميان وذلك لا ينسب له قط وانما يقدر على إصلاح النفس بمعرفة النفس،

Nr. 29.

(fol. 103a) ومنها ان يعلم ان رضى الخلق لا يحسن تحصيله الاّ فى موافقة الشرع وان طاعة الامام لا يجب على الخلق الاّ اذا دعاهم الى موافقة الشرع كما روى عن محمد بن علىّ انه قال انّى لاعلم قبيلتين يُعْبَدان من دون الله قالوا من هم قال بنو هاشم وبنو اميّة أما والله ما نَصَبوهم ليسجدوا لهم ولا ليصلّوا لهم ولكن اطاعوهم واتّبعوهم على ما أمروهم والطاعة عبادة ،

BERICHTIGUNGEN UND NACHTRÄGE.

Seite 1 Zeile 10, *lies*: Lehrautorität.
„ 3 Anm. 7, vorletzte Z., *lies*: Mustaṣfā.
„ 5 Z. 7, *lies*: Rāfiḍiten.
„ 12 Z. 4 v. u., *lies*: bāṭinitischen.
„ 28 Z. 11, *st.*: 22 *lies*: 25.
„ 29 Z. 8, *st.*: ᶜulūm *lies*: ᶜilm.
„ 29 Anm. 2, *st.*: 25 *lies*: 24.
„ 31 Anm. 2, in der Abhandlung: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften (Abhandl. d. Kön. Preuss. Akad. d. WW. 1915, Phil. Hist. Kl. Nr. 8) S. 30 Anm. 1 und 2.
„ 31 Anm. 3 Z. 1, *lies*: حامد
In den Fuṣūṣ al-ḥikam Kap. 5 (Kommentarausgabe, Kairo 1304—1323, I 150) polemisiert Ibn al-ᶜArabī bei Gelegenheit des Spruches من عرف نفسه فقد عرف ربّه gegen Ġazālī: فان بعض الحكماء وابا حامد ادّعوا انّه يُعرَف الله من غير نظر فى العالَم وهذا غلط الخ
„ 41 Anm. 1, Z. 1, *lies*: يبيت
„ 44 Z. 4 v. u., *st.* des *lies*: der.
„ 60 Z. 13, *lies*: Kaḥla.
„ 62 Z. *lies*: *Śabbāsijja*.
„ 65 Anm. 1, Z. 1 füge hinzu: S. 101.
„ 73 Anm. 3. Über istiṯnā s. Ǵāḥiẓ, Ḥajawān III, 129.
„ 74 Anm. 1. Über Amphibolie im Schwur s. Ibn Ḳutejba, Ta'wīl muchtalif al-ḥadīṯ (Kairo, maṭb. Kurdistān 1326) 43—47; negativ: الأيمان المغلّظة التي لا يمكن التورية عنها Abulmaḥāsin VI, ed. Popper, 305, 1.
„ 80 ult. *st.*: er *lies*: es.
„ 95. Solche *mawāᶜiẓ* werden von Ġazālī auch im Iḥjā II 136ff, 320ff mitgeteilt.
„ 109 Anm. 3, Z. 1, *lies*: Farḳ; Śahrastānī.

rechten Islamglauben nicht verpönt. Ġazālī redet ihr in einem besonderen Kapitel des Iḥjā [1]) und auch in seiner Schrift *Maʿāriǵ al-ḳuds* [2]) das Wort.

Am längsten wird die Polemik gegen die Bāṭinijja im Kreise der zejditischen Śīʿiten fortgesetzt. Sie wurde vornehmlich durch ihre Stellung zu den in Südarabien bis zum heutigen Tage vertretenen und die Zejditen bekämpfenden Anhänger der ismāʿīlitischen Sekte veranlasst, bei denen sich auch viel bāṭinitische Litteratur aus älterer Zeit erhalten hat. Darüber verdanken wir *E. Griffini* überraschende Mitteilungen [3]).

---

1) Iḥjā I 87: بيان تفاوت النفوس فى العقل.

2) Die Analyse dieser Schrift s. in Loghat al-Arab II 110; in derselben wird durch einige Abschnitte das Thema درجات العقل behandelt.

3) ZDMG LXIX 81 ff.; in diese Gruppe gehören auch wohl die in den Verhandlungen des XIII. Orientalistenkongresses (Hamburg) 310 erwähnten „*drusischen und fatimidischen Codices*" südarabischer Provenienz.

seiner grossen Schrift wird er wohl auf letzteren Bezug genommen haben. Denn gerade auf das polemische Moment, das Ġazālī als den Fortschritt bezeichnet, den seine polemische Methode gegen die seiner Vorgänger bezeichnet, legt auch Ḳazwīnī besonderes Gewicht. Wiederholt kommt er nämlich auf *die* Irrlehre der Gegner zurück, dass sie alle sichere Erkenntniss ausschliesslich vom *imām maᶜṣūm* schöpfen wollen und die selbständige Ergründung als Erkenntnisquelle ablehnen [1]. „Gott sagt (6,149): ‚Ist bei euch Wissen?'; er sagt nicht: ‚Habt ihr eine Lehrautorität? (muᶜallim)'; er sagt (2,105): ‚Bringet euern Beweis', nicht: ‚euern Unfehlbaren'" [2]).

Nicht ganz klar ist, dass er als ketzerische Lehre der malāḥida die Anschauung bezeichnet, dass der Intellekt der Menschen sich in verschiedenen Vollkommenheitsstufen kundgebe (ان العقول متفاوتة). Auch darin wollen sie ein Argument dafür finden, dass die Vernunft schlechthin nicht als Erkenntnisquelle gelten könne, solange nicht der unfehlbare Imam mit seiner untrüglichen Belehrung einsetzt. Wenn nun die Vernunft nicht als maszgebend anerkannt wird, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, wird den Menschen durch diese Lehre das Tor des Libertinismus (إباحة) aufgetan. Es wäre auch ein Akt der Ungerechtigkeit, wenn Gott Leuten von verschiedener Vernunftfähigkeit dieselben Pflichten auferlegte [3]). Die Gesetze können also nicht durch Vernunfttätigkeit ergründet werden. Ḳazwīnī lässt sich hier auf eine weitläufige Widerlegung dieser Auffassung vom *ᶜaḳl* ein, die er als umso notwendiger betrachtet, als einer seiner Schüler diesen Einwurf der malāḥida dem Imam Muḥjī al-dīn Jaḥjā al-Salamāsī vorgelegt hatte und dieser demselben ganz ratlos gegenüberstand. Dieser Widerspruch scheint jedoch eher den Folgerungen zu gelten, welche die Bāṭinijja aus dem Prinzipe das *tafāwut al-ᶜuḳūl* ziehen, als dem Prinzipe selbst. Denn die Anschauung von den unterschiedlichen Graden des Intellektes ist doch auch im

---

1) Mufīd 10,10 ff.; 12,6. 2) ibid. 6,11 v. u.

3) ibid. 26,12 واذا كانت متفاوتة فاستواء الكل فى التكاليف يكون ظلما عظيما.

fasste um 551/1156 *Ǵemāl al-dīn al-Ḳazwīnī*, der das Treiben der Sekte aus unmittelbarer Nähe beobachten konnte. Diese Schrift scheint nicht mehr vorhanden zu sein. Jedoch ist ein Auszug aus derselben in einem anderen Werke desselben Verfassers, in seinem *Mufīd al-ᶜulūm wa-mubīd al-humūm* [1]) eingeschaltet, in dessen Kapitel über die Religionsparteien er den *malāḥida* einen besonderen Abschnitt (37—38) widmet und in dem er auch sonst öfters auf sie polemisch Bezug nimmt. Er schildert sie im allgemeinen als „die schlechtesten der Geschöpfe Gottes, deren Unglauben schwerer sei, als der des Pharao, des Haman und der Ṯamūd und vor dem der Unglauben aller Gottesleugner in nichts zusammenschrumpft". Er schildert ihren politischen und religiösen Nihilismus, ihre Geringschätzung des Propheten und der Heiligtümer des Islams — sie überliefern Korane und Moscheen dem Brand — [2]) ihre Mordlust, die auch die Kinder nicht verschont. Die Religion Muhammeds sei durch den Imam Muhammed b. Ismāᶜīl abrogiert worden. Alles Gesetz sei allegorisch aufzufassen und habe den Kultus ihrer Imame zum Gegenstand. Hölle, Paradies und Auferstehung gebe es nicht. „Wenn ich auch noch so viel herzählen würde, so käme ich nicht zu Ende .... Richtige Polemik gegen sie sei nur mit dem Schwert zu führen". Im Sinne der obligaten Lehre des orthodoxen Islams müssen sie, ebenso wie die an Inkarnation und Seelenwanderung glauben, als Apostaten (murtaddūn) behandelt werden [3]).

Ḳazwīnī nennt hier nirgends seine Vorgänger in der litterarischen Bekämpfung der Bāṭiniten; so auch Ġazālī nicht. In

1) Ed. Kairo 1310. Über den Verfasser und dieses Werk s. Der Islam III 219 Anm. 1—4. Mufīd 38,8 v. u. ولقد صنّفتُ كتابا يا معشر الوزراء فى الردّ عليهم من خمسين طباقة كاغد فلنقتصر هاهنا ; mit طباق sind wohl Kurrāsen gemeint.

2) 38,19, wo für تحريف المصاحف zu lesen تحريق; vgl. dasselbe von den Ḳarmaṭen in al-Aḥsā und Baḥrejn, Farḳ 274,1 und dieselbe Beschuldigung gegen die die Eroberung Aegyptens anstrebenden Fāṭimiden im Gedichte des Muḥammed b. Jaḥjā al-Ṣūlī bei ᶜArīb ed. de Goeje 83,1.

3) ibid. 11,8 (ed. الناسخية) والتناسخية (ed. والحاولية) والحلوليّة فى الباطنيّة ونعتقد انّهم مرتدّون ،

seit früher Zeit eingeführte [1]) und von ihm selbst im Iḥjā immer wieder betonte Unterscheidung zwischen „Handlungen, Pflichten der Herzen" und jener der „Gliedmassen" und die Betrachtung der letzteren als jenen untergeordnete Betätigungen. Man begeht vielfach den Fehler [2]) diese Unterscheidung auf muᶜtazilitische Anschauungen zurückzuführen. Freilich hat auch Abu-l-Huḏejl al-ᶜAllāf von *Tätigkeiten der Herzen* und denen der *Gliedmassen* gesprochen [3]), jedoch diese Unterscheidung nicht aus Rücksichten auf ethische Bewertung, sondern im Gefolge scholastischer Distinktionen gemacht. Bei den Ṣūfis ist sie der Ausgangspunkt der religiösen Ethik. Zur Zeit der Abfassung dieses Traktates war Ġazālī bereits in diesen Anschauungskreis eingetreten, so sehr auch die Veranlassung zur Abfassung desselben aus seiner früheren theologischen Stellung hervorgegangen war [4]).

V.

Auch nach der Zeit des Ġazālī war durch die fortdauernde Assasinengefahr der Anlass zur Bekämpfung der die islamische Gesellschaft beunruhigenden Bāṭinijja noch immer nicht geschwunden. Eine eingehende polemische Schrift gegen sie ver-

1) Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (bei Subkī, Ṭab. Śāf. II 41 ult.) العمل بحركات الجوارح: العمل بحركات القلوب, Abu-l-ᶜAbbās ibn Masrūḳ (Schüler des Muḥāsibī, st. 298): من راقب الله فى خطرات قلبه عصمه الله فى حركات جوارحه, bei Ḳuśejrī, Risāla (Kairo 1304) 29,14; vgl. Schreiner, ZDMG, LII 515 Anm.

2) Zuletzt Yahuda zu Bechāji's Hiḏāja, Einleitung 59.

3) Baġdādī, Fark 110, Śahrastānī ed. Cureton 35,6 v. u. Nach einer Nachricht bei ᶜAlī al-Murtaḍā ᶜAlam ab-hudā, Ġurar al-fawā'id (Teheran 1272) 68,9 hätte bereits fast ein Jahrhundert vor Abu-l-Huḏejl der Muᶜtazilit ᶜAmr b. ᶜUbejd (st. 142) die Antithese von عمل الجوارح und عمل القلب aufgestellt. R. Hartmann könnte auch hieraus Beeinflussung des Ṣūfismus durch die Muᶜtazilah (Der Islam VI 34 ff.) erweisen.

4) In späteren Schriften wird dieser ethische Gesichtspunkt immer schärfer ausgeprägt, Mīzān al-ᶜamal 149,2: عبادة القلب : عَ الجوارح vgl. Iḥjā I 16,6 und passim; Bidājat al-hidāja (a. R. des Minhāǵ al-ᶜābidīn. Kairo, maṭb. Chejrijja 1306) 62 واعمال هذه الجوارح انّما تترشّح من صفات القلب الخ.

des Reichtums seiner Wissenschaft", der ihm im Namen seines „wegen seiner Religiosität und seines frommen Wandels angesehenen Śejch" den bereits oben S. 57 angeführten Spruch über die Einverleibung der göttlichen Attribute durch die Ṣūfīleute mitteilte. Es ist charakteristisch, dass er hier die beiden Männer in den Mantel der Anonymität hüllt, indem er sich auf sie mit einem vom Standpunkt der Orthodoxie nicht unbedenklichen Spruch beruft. Ihre Namen sind uns jedoch nicht unbekannt geblieben. Denn in einem Alterswerke, wo er denselben Spruch zitiert, führt Ġazālī die Autoritäten mit Namen an: seinen ersten ṣūfischen Führer *Abū ᶜAlī al-Fārmadī* [1]), der ihm den Spruch im Namen des *Abu-l-Ḳāsim al-Kurkānī* gab [2]). Fārmadī ist auch ohne Zweifel derselbe ṣūfische Lehrer, auf den er ebenfalls ohne Namensnennung hinweist, als auf „einen hervorragenden, befolgten Führer von den Ṣūfīleuten", den er zur Zeit als sein Verlangen nach dem „Beschreiten dieses Weges" ernst wurde, über den Wert des andauernden Ausharrens beim Koranlesen befragte [3]). Er wollte seinen Namen vielleicht aus dem Grunde nicht preisgeben, weil seine Antwort nicht eben im Sinne der orthodoxen Auffassung ausfiel.

Vollends tritt uns der spätere Ġazālī in der Ethik des X. Abschnittes entgegen. Es ist der konsequenteste Asketiker, der hier dem Chalifen Weltverneinung und völlige Lossagung von aller Weltlichkeit und von der Neigung zur selben (حبّ الدنيا) ans Herz legt und immerfort auf die Beseitigung derselben zugunsten der jenseitigen Güter dringt. Geläufig ist ihm bereits in diesem Zusammenhange die von den Mystikern

---

1) Als ṣūfischer Führer des Ġazālī wird auch Abū Muḥammed al-Bāziġānī genannt, vgl. Śaᶜrānī, Laṭā'if al-minan (Kairo, Mejmenijja, 1321) I 25,16.

2) Al-Maḳṣad al-asnā śarḥ asmā Allāh al-ḥusnā (Kairo, maṭb. Taḳaddum 1322) 110,11: ولقد سمعت الشيخ ابا على الفارمدى يحكى عن شيخه ابى القاسم الكركانى قدّس الله روحهما انّه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافا للعبد السالك وهو بعدُ فى السلوك غير واصل،

3) Mīzān al-ᶜamal 44,12 ان فى الوقت الذى صدقَتْ فيه رغبتى لسلوك هذا الطريق شاورتُ متبوعا مقدّما من الصوفية فى المواظبة على تلاوة القران فمنعنى ،

sei in kasuistisch auftauchenden Fällen umso weniger bedenklich, als ja der Prophet nicht in der Lage war, über alle, zumeist unvorhergesehene Situationen Belehrung zu erteilen und die Nachrichten über Entscheidungen des Propheten in den Fiḳhfragen, sofern solche Dezisionen von ihm aufbewahrt sind, vielfach nur auf schwach verbürgte Einzeltraditionen (āḥād) gegründet sind, die nur zu Vermutungen (ẓann) aber nicht zum Anspruch sicheren Wissens berechtigen [1]).

Dass Ġazālī bereits in dieser Abhandlung Gedanken der Toleranz gegen die der seinigen widersprechenden Lehren auch in anscheinend wichtigen Grundsätzen des sunnitischen Islams zugänglich ist, haben wir schon oben (Seite 67) erfahren. In dieser Übergangszeit ist er von mystischen Anschauungen bereits stark beeinflusst. Dies zeigt auch der Passus im Text Nr. 24, wo er den Unterschied zwischen den anthropomorphistischen Texten und den eschatologischen Verheissungen aus dem Gesichtspunkt der Nötigung zur allegorischen Erklärung darlegt: „Die Weiterführung dieser Rede — so schliesst er — würde die Aufrollung einer Reihe von den *Geheimnissen der Religion* erfordern, wenn wir in ihre volle Aufzählung eingehen und begehren würden ihre Hülle aufzudecken. Da nun das Gesagte sich nur im Laufe der Rede darbot und an sich nicht in der Absicht (dieser Darlegung) lag, so beschränken wir uns darauf, was sich in diesen Abschnitt eingefügt hat" [2]). Wir ersehen, dass sich Ġazālī zu dieser Zeit mit mystischen Gedanken über das Gesetz (asrār al-śarᶜ) und der Glaubenslehre (asrār al-dīn) trug, deren volle Entfaltung Gegenstand der Werke seiner folgenden Lebensperiode bildet.

Er redet von den Inkarnationserfahrungen eines Ḥallāǵ und Abū Jezīd al-Bisṭāmī ohne orthodoxe Misbilligung, in objektiv referierender Weise [3]). Zur Zeit der Abfassung dieses Traktates hatte er ja bereits den Umgang des Mannes gepflegt, der ihn in den Ṣūfismus einweihte. Er bezieht sich (a. a. O.) auf die Mitteilung „eines Śejchs von den Śejchen des Ṣūfismus, auf den man mit den Fingern zeigt wegen seiner Religiosität und

---

1) Besonders Text Nr. 13, fol. 41*b*.
2) Fol. 76*b*. 3) Fol. 53*a*, Text Nr. 16.

Seelenfaḳīh die Grundlehren der Erbgesetzgebung, ihren tieferen Sinn [1]) kenne, wenn er auch in den Traditionen über rituelle und eherechtliche Gesetze nicht völlig heimisch ist [2]).

Der Aufgabe des Traktates entsprechend wird diese Auseinandersetzung im besonderen gegen die Bāṭiniten gewendet, einerseits wegen ihrer *völligen* Preisgabe der praktischen Gesetzesübung, andererseits wegen des Gewichtes, das sie in Gesetzesfragen, in denen die Entscheidung nicht autoritativ festgelegt werden dürfe, sondern die dem freien iǵtihād überantwortet sind, auf das unfehlbare Dekret ihres Imam legen; so z. B. in ihrer absoluten Forderung der lauten Rezitierung der Bismillāh-Formel zu Beginn des ṣalāt [3]) (worin die orthodoxen maḏāhib je nach dem iǵtihād ihres Meisters verschiedene Praxis zulassen) und der Wiederholung der iḳāma-Formel vor Beginn des ṣalāt (eine Differenzfrage zwischen Sīʿiten [4]) und Sunniten). Die Berechtigung der Verschiedenheiten in diesen und ähnlichen Einzelnheiten der Gesetzesübung stehe unter dem Schutz des Prophetenspruches über die Ungefährlichkeit des Irrtums des muǵtahid [5]). Ein solcher

---

1) So werden im Iḥjā die einzelnen Kapitel des Gesetzes immer aus dem Gesichtspunkt ihrer *asrār* behandelt. اسرارها ومعانيها Iḥjā I 252,12. Im selben Sinne ist es zu verstehen, wenn vom asketischen Faḳīh Abū Bekr al-Śāmī gerühmt wird: وكان له اطلاع على اسرار الفقه (Subkī, Ṭab. Śāf. III 83 ult.).

2) Mustaṣfā II 353: وليس الاجتهاد عندى منصبًا لا يتجزّأ بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الاحكام دون بعض .... فمن ينظر فى مسئلة المشتركة يكفيه ان يكون فقيه النفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن قد حصل الاخبار التى وردت فى مسئلة تحريم المسكرات او فى مسئلة نكاح بلا ولىّ الخ،

3) S. meinen Artikel *Bismillāh* in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics II 667*b*. Vgl. zum Gegenstand noch Kindī, Governors and Judges of Egypt ed. Guest 120; Ibn Saʿd V 98,22 (Saʿīd b. Musajjab). Eben Mustaẓhir führte die laute Rezitierung der Formel (nach śāfiʿitischem Ritus) wieder ein, nachdem sie eine Zeit hindurch aus Opposition gegen das von den Fāṭimiden geforderte Lautsprechen (Maḳrīzī, ed. Bunz 79,9) in stiller Weise gesprochen worden war. Nun war die Basāsīrī-Zeit längst überwunden und es schien mehr kein Grund obzuwalten, den Gegensatz zur Schau zu tragen (Ibn al-Aṯīr ad ann. 494: ʿIddat ḥawādiṯ).

4) Vgl. Vorlesungen über den Islam 237.

5) Vgl. Ḳisṭās 91.

gogische Aufgabe des Gesetzesstudiums nicht vor das Bewusstsein tritt, die vielmehr das Fiḳh als Selbstzweck betrachten und sich in dessen Formalitäten mit allen ihren Detailbestimmungen und kasuistischen Spitzfindigkeiten erschöpfen. Jenem wird von den Berufaḳihs wohl der *faḳīh al-badan* (Körper-Faḳīh) d.i. der *realistische* Faḳīh nicht ohne ironischen Blick auf jene idealistischen Träumer entgegengesetzt [1]). In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse zu erfahren, dass Ġazālī schon in einer seiner frühesten Schriften [2]) von Abū Ḥanīfa .urteilte, dass er kein faḳīh al-nafs gewesen sei [3]). Von einem solchen wird auch nicht die restlose Beherrschung des gesamten gesetzeswissenschaftlichen Stoffes gefordert, sondern die ehrliche, auf die ethischen Zwecke gerichtete Handhabung desjenigen Teiles vorausgesetzt, dem er sein besonderes Interesse zuwendet. In einer Abhandlung über die Bedingungen des iǵtihād entwickelt Ġazālī die Theorie, dass dieser Rang nicht von einer allumfassenden Beherrschung der theologischen Haupt- und Hilfswissenschaften bedingt sei (dies könne höchstens vom muǵtahid muṭlaḳ gefordert werden), sondern dass auch ein *partielles iǵtihād* seine Berechtigung habe in der Voraussetzung, dass der auf dieser Stufe steht sich nur in solchen Fragen zur Verfügung stellt, deren Grundlehren ihm vertraut sind. So z. B. sei für jemand, der über eine spezielle Erbrechtsfrage (der Fall *al-muśtarika* [4]) wird beispielsweise genannt) sich eine selbständige Meinung zu bilden hat, hinreichend, dass er als

---

1) Ǵāḥiẓ, Bajān I 144,14 von Ijās b. Muʿāwija: كان فقيه البدن رقيق المسالك فى الفطن; Ḏahabī, Taḏkīrat ḥuff. I 204,5; 330,7 von Lejṯ b. Saʿd und Jaḥjā b. Ādam; Ibn Farḥūn, Dībāǵ al-muḏhab 296 ult. von Jaḥjā b. ʿOmar al-Balawī (Schüler des Ibn Saḥnūn). Alle diese werden als faḳīh al-badan gekennzeichnet. Vgl. noch Ḳāḍī ʿIjāḍ, Tartīb al-madārik bei Griffini, Nuovi texti arabo-siculi 7,8; 8,5 (= Centenario Amari 370. 371).

2) Im Kitāb al-manḥūl fī uṣūl al-fiḳh, das er noch zu Lebzeiten seines Lehrers, des Imām al-ḥaramejn verfasste (Subkī, Ṭab. Śāf. IV 116,6).

3) Das Zitat in meinen Beiträgen zur Litteraturgesch. der Śīʿa (Wiener Sitzungsberichte 1874, Phil. Hist. Cl. 500). Gegen diesen Angriff ist die Verteidigungsschrift bei Vollers, Katalog der Hschrr. der Leipziger Universitätsbibliothek Nr. 351 gerichtet.

4) Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 254.

Folge habe. Er fasst, wie wir gesehen haben, die gottesdienstlichen Werke nur „als Bestrebungen und Übungen" auf, die die „Reinheit der Seele fördern" und zur Seligkeit führen sollen. Von diesem Gesichtspunkt aus sei es ganz einerlei, ob der auf der Reise Befindliche das ṣalāt (ṣalāt al-musāfir) nach Abū Ḥanīfa in zwei, oder nach Śāfiʿī in vier rakʿah's verrichtet. Es stehe damit völlig so, wie mit der Beschäftigung der Fiḳh-Beflissenen mit den Gegenständen ihres Studiums. Mancher wiederholt sein Pensum zweimal, mancher dreimal; der eine sagt es mit lauter Stimme her, der andere zieht die leisere Art des Hersagens vor. Es komme nicht auf Quantität und Qualität im Betrieb des Studiums an, sondern vielmehr nur darauf, welche Art für den einzelnen eindrucksvoller und mehr geeignet ist, ihn die Stufe eines *Seelenfaḳīh* erreichen zu lassen". Es komme auf die Hauptsache an; Irrtümer in den Modalitäten der Ausführung seien ganz ungefährlich und gleichgiltig.

Hier ist zu beachten die Unterscheidung zwischen dem *faḳīh al-nafs* [1]) und den formalistischen Faḳīhs, denselben die Ġazālī sonst gerne *ʿulamā al-rusūm* nennt [2]), denen die päda-

---

1) Vgl. die Selbstbiographie des Ibn Sīnā bei Ibn abī Uṣajbiʿa II 4,17 وكان فى جوارى ايضا رجل يقال له ابو بكر البرقى خوارزمىّ المولد فقيه النفس متوحّد فى الفقه والتفسير والزهد مائل الى هذه العلوم. Mit demselben Epithet wird Abū Ḥāzim (oben 96,4 v. u.) bezeichnet bei Ḏahabī, Taḏkirat ḥuff. I 330,6. Hieher gehört wohl auch ein فقه القلوب betiteltes Werk des Ṣūfī Maḥmūd b. Muḥammed b. ʿAbdalwāḥid ibn ماشاذة aus Iṣfahān (VI. Jhd. d. H.), das Tāǵ al-dīn al-Subkī im Autographe des Verfassers besass und Ṭab. Śāf. IV 307 charakterisiert. Die Fiḳhfragen sind darin in ṣūfischem Sinne bearbeitet. Die Namenform ماشاذة hält Nöldeke (briefliche Mitteilung) mit Verweisung auf Justi, Iranisches Namenbuch 187 für verderbt aus ماشاذاه. Ibn ʿAsākir (Mehren, Exposé 137 Nr. 12) erwähnt einen aśʿaritischen Ṣūfī Abu-l-Ḥasan b. ماشاذة al-Iṣfahānī (st. 414) der gegen Irrlehren der Ṣūfīs opponierte. Bei Jāḳūt ed. Margoliouth II 104,1 wird ein Abū Manṣūr b. ماشاذة genannt.

2) Eine Benennung der zünftigen Fuḳahā, die auch Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī auf sie, als auf die grimmigsten Feinde der Ṣūfīs, anwendet (Futūḥāt I 279,10). Derselben Bezeichnung hat in neuerer Zeit auch die Manār-Partei auf die starren Maḏāhib-Leute der Gegenwart übertragen.

der *hohen Bewertung des Fiḳh*formalismus. Man muss beachten, dass sich Ġazālī vom Fiḳh selbst niemals ganz losgesagt hat. Er beschäftigt sich ja auch in seiner Iḥjā-Periode viel mit den *fiḳhījjāt*[1]) — natürlich in ethisch vertiefter und mystisch verinnerlichter Richtung — und noch nach der Rückkehr von seiner Ṣūfīwanderung hält er Vorträge über uṣūl al-fiḳh, deren Inhalt in seinem grossangelegten Werke *al-Mustaṣfā* systematisch zusammengefasst ist. Nur in bezug auf die hohe Bedeutung dieser Disziplin im Vergleich mit anderen Religionserkenntnissen und in seinem Urteil über die Richtungen, die er als Misbrauch des fiḳh erkannte, hat er mit den Voraussetzungen seiner bagdader Berufstätigkeit gebrochen. Und in der Bāṭinitenschrift ist der Ġazālī des Iḥjā bereits in Vorbereitung. Wenn er sich auch gleichsam im letzten Augenblick, auf dem Sprunge Baġdād zu verlassen, noch als Hoftheologen des orthodoxen Chalifen und als Fiḳhlehrer der Niẓāmschule benimmt, so spricht er doch im selben Atemzuge von dem geringen Schwergewicht der Fiḳhdinge[2]). Er war um diese Zeit bereits tief in den Ṣūfismus eingeweiht und seine Abneigung gegen die herrschende Richtung war bereits in seiner Seele gefestigt. Sein Standpunkt in der Beurteilung der fiḳhijjāt wird besonders aus dem unter Nr. 15 der Beilagen mitgeteilten Textstück ersichtlich. Als ob die Iǵtihād-Berechtigung noch immer in aktueller Geltung wäre, legt er mit Anlehnung an ein bekanntes Ḥadīṯ[3]) über die Gleichgiltigkeit des Irrtums in den Entscheidungen der muǵtahidūn gar kein Gewicht auf die Modalitäten der Ausübung ritueller Forderungen. Sowie die Meinungen in rein weltlichen Angelegenheiten immer nur hypothetischen Charakter haben, so sei es auch mit dem Modalitäten des Gesetzes. Nur für das gewöhnliche unverständige Volk, das die *innere Bedeutung* (asrār) des Gesetzes nicht begreift, haben sie grosses Gewicht. Die Einsichtigen wissen, dass möglicher Irrtum in der Handhabung solcher Dinge nicht den Verlust der Seligkeit zur-

1) Vgl. Iḥjā II 291,8 v. u.

2) Text Nr. 18, fol. 64*a* الفقهيّات مع خفّة امرها.

3) Vgl. ZDMG LIII 649.

der „Zwillingsbruderschaft der Regierung und der Religion" [1]) als Ḥadīṯ anführt [2]). Im Tibr gibt er ihn ohne Bezeichnung der Herkunft als *nukta* [3]).

Der Text des Tibr kann jedoch auch zuweilen zur Richtigstellung einer mangelhaften Mustaẓhirī-Lesart dienen. Z.B. Must. 110*b*:

وروى ابو هريرة ايضا انّ رجلا جاء الى رسول الله صلعم وقال يا رسول الله دلّنى على عمل يُدْخِلنى الجنّة قال لا تغضب ولك الجنّة قال زِدْنى قال استغفرِ الله تعالى دُبر صلاة العصر[4]) سبعين مرّة يغفر الله لك ذنب سبعين سنة قال ليس لى ذنوب سبعين سنة قال فلأمّك قال ولا لأمى قال فلأبيك قال ولا لأبى قال فلاخوانى،

Tibr 23,14 gibt den richtigen Text des Schlusses:

قال لاخوتك قال نعم،

IV.

Es erübrigt noch, die Stellung zu prüfen, die der hier behandelte Traktat des Ġazālī in dessen theologischem Entwickelungsgange bezeichnet.

Während er einerseits im achten Abschnitt (4) über die Behandlung der Bāṭiniteneide mit der Empfehlung von Kniffen und vorbedachten Reservationen vollends den Standpunkt des Fiḳh-Kasuistikers einnimmt und mit grossem Ernst einen Gedankengang einschlägt, den er in seiner Iḥjā-Periode in den schärfsten Ausdrücken verurteilt, bemerken wir anderseits in vielen Äusserungen einen Übergang zur Lossagung von

---

1) ZDMG. LXII 2 Anm. vgl. Alberuni's India ed. Sachau 48.

2) Fol. 102*a* وروى ابن عبّاس ايضا انه صلّعم قال الاسلام والسلطان اخوان توءمان لا يصلح احدهما الّا بصاحبه فالاسلام أسّ والسلطان حارس فما لا اسّ له منهدم وما لا حارس له ضائع = Mīzān al-ʿamal 112,1, al-Iḳtiṣād 106,8 nicht als Tradition sondern als Profanspruch (وقيل). Bei Kremer, Herrschende Ideen 428,4 (aus Zamachšarī) ist es arabisches Sprichwort.

3) 48,7: الدين والملك توءمان مثل اخوين وُلدا من بطن واحد.

4) Vgl. Archiv für Religionswissenschaft IX 296 ff.

ʿUlemā[1]) sind unvergleichlich reichlicher als im Werke Ġazālī's, mit dem es daher mit Erfolg in Konkurrenz treten kann. Im Mustaẓhirī fehlen die persischen und sonstigen fremden Elemente ganz und gar. Dort arbeitet Ġazālī ausschliesslich mit islamischem Material. Der stille junge Mann, an den das Ermahnungskapitel gerichtet ist, kommt nur als religiöser Fürst in Betracht. Ihm waren nicht das Beispiel persischer Könige zu empfehlen und profane Weisheitssprüche ans Herz zu legen, sondern nur Züge aus dem Leben und Verkehr früherer Chalifen und auf einander gehäufte fromme Lehren aus dem Ḥadīṯ. Bekanntlich entspricht die Ḥadīṯ-Verwendung bei Ġazālī, wie ihm dies von Gegnern häufig zum Vorwurf gemacht, aber auch von Verehrern zugestanden wird[2]), nicht der Forderung der kritischen Ḥadīṯ-wissenschaft. Auch in gegenwärtigem Traktat nimmt er es mit den „schwachen" Ḥadīṯen nicht genau. Es begegnet ihm sogar einmal, dass er den gewöhnlich als persischen Spruch angeführten Satz von

---

1) Es kann nicht Wunder nehmen, dass der Tortosaner auch auf andalusische Verhältnisse Bezug nimmt, z. B. 149,3 v. u.; 167 passim (inmitten einer Reihe zeitgenössischer Beispiele aus verschiedenen Ländern für das Thema الفرج بعد الشدّة); 178,1 ff.—179,6 v. u. (بلدى طرطوشة); 180,17. — 33,11 ff. wird eine interessante Anekdote aus dem Verkehr des mächtigen Manṣūr b. abī ʿĀmir mit seinen Fuḳahā erzählt; dabei wird der gewaltige Mann, der freilich danach strebte, an Stelle des schwachen Omajjaden die Chalifenwürde zu erlangen und eine Dynastie zu begründen (Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II 119; 134ff.) ملك الاندلس und سلطان, ja sogar von den Fuḳahā als امير المؤمنين genannt. Über andalusische Beziehungen im Sirāǵ al-mulūk s. noch Dozy, Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne (3e Aufl.) II 234.

2) s. Zeitschr. für Assyr. XXII 320 ff. vgl. noch Subkī, Ṭab. Šāf. IV 101. Nicht nur von seinem (als Kaśf ʿulūm al-āchirati angeführten) eschatologischen Buche al-Durra al-fāchira gilt das Urteil des Ibn Ḥaǵar: ولقد اكثر فى هذا الكتاب من ايراد احاديث لا اصل لها فلا يُغترّ بشىء منها. ʿAjnī nimmt den Ġazālī damit in Schutz, dass er viele Ḥadīṯ-Zitate, in gutem Glauben, anderen Werken entnahm, wie er auch im Iḥjā viele Ḥadīṯe aus Ḳūt al-ḳulūb ausschrieb. Jedenfalls sei Traditionskunde, mit dem Masz islamischer Kritik gemessen, nicht seine starke Seite: بضاعته فى الحديث مزجاة.

schende Bildungsbestrebung auf der Linie des Persertums. Verfasste ja auch Fachrī Ǵorǵānī sein dichterisches Werk Wīs u Rāmīn und Niẓāmī sein Chosrū wa Śīrīn für den ersten Seldsehukensultan Ṭoǵrulbeg [1]) und auch Niẓām al-mulk schrieb die politische Denkschrift (Sijāset nāmeh) für seinen Sultan in persischer Sprache. So musste auch das Tibr persisch geschrieben werden und in seiner Disposition und inneren Einrichtung übersehen wir nicht den Einfluss der ethischen Litteratur der Perser. Auch lehrhafte Sprüche des Sokrates, Plato, Aristoteles, Hippokrates, Euklid, Galen, Apollonius [2]) werden dem Sultan reichlich vorgeführt.

Auch im Fürstenspiegel (Sirāǵ al-mulūk), den *Abū Bekr al-Ṭorṭūśī*, der jüngere Zeitgenosse des Ġazālī dem Ma'mūn al-Baṭā'iḥī, Vezir des Fāṭimidenchalifen ʿĀmir widmete, wechseln die islamischen Erzählungen immerfort mit solchen aus fremden Kreisen entnommenen und ausserdem wird zum Schluss des Buches ein spezieller Abschnitt, der 63. angefügt, in welchem löbliche Beispiele aus der Lebensführung persischer und indischer Fürsten und Weisheitssprüche aus ihrer Litteratur [3]) vorgeführt werden. Es liegt nahe zu vermuten, dass Ṭorṭūśī mit diesem Buch die Absicht hatte, das Tibr al-masbūk des Ġazālī, dessen eifernder Gegner er war [4]), zu übertreffen und ihm einen inhaltlich wertvolleren Fürstenspiegel an die Seite zu setzen. Sowohl das islamische als auch das ausserislamische Material desselben ist in der Tat viel umfangreicher, die angeführten Ḥadīṯe und die Erzählungen aus dem Leben der Chalifen und ihrem Verkehr mit frommen

---

1) Ḳazwīnī ed. Wüstenfeld II 351 ff.

2) Tibr. 55; 73; 77; 88,1 (كتاب وصايا ارسطاطاليس); 109; 122.

3) Ed. Būlāḳ (1289) 185,3 v. u. wird eine Serie von Sprüchen eingeleitet: ومن حكم شاناق (ed. شاباق) السندى ibid. 192,14 v. u. من كتاب جاويدان خرد الفارسى من كتابه الذى سمّاه منتحل الجواهر للملك (ed. للمك) ابن قمانص (ed. قمايص) الهندى Über Śānāḳ und seine Weisheitssprüche s. Th. Zachariae in WZKM (1914) XXVIII 182—210.

4) s. darüber meine Einleitung zu Le Livre de Muhammed ibn Toumert 37; ZDMG, LII 503 Anm.

Es kann uns nicht wundern, dass er dem weltlichen Sultan noch dringender als dem Chalifen, sogar in kleine Einzelnheiten eingehend, die Erfüllung der *religiösen* Pflichten einschärft. Damit beginnt das Tibr. Ġazālī empfiehlt dem Sultan den Freitag ausschlieslich religiösen Übungen zu weihen; z. B. anschliessend an das in Gemeinschaft zu verrichtende Frühgebet möge er, sich unverwandt der ḳibla zuwendend, das Glaubensbekenntnis tausendmal an einem Rosenkranz hersagen. Er geht so sehr ins Spezielle ein, dass er selbst die durch das Gesetz gestattete Beschaffenheit der Kleidungsstücke je nach den Jahreszeiten genau beschreibt. Auch einen kurzen Abriss der orthodox-aš'aritischen Dogmatik bietet er dem Sultan in den einleitenden Abschnitten des zu seinem Seelenheil verfassten Buches. Er spart nicht mit Hinweisen auf das jenseitige Leben und mit den daran sich knüpfenden asketischen Betrachtungen. Wie dem Chalifen so empfiehlt er auch dem Sultan noch in weitläufigerer Rede „die Sehnsucht nach dem Verkehr mit den frommen 'Ulemā, um sich von ihnen belehren zu lassen" (15 ff.).

Jedoch in den Belehrungen über die gegenüber den Untertanen zu betätigenden Tugenden und Pflichten der Herrscher, in denen er es freilich an Zitaten aus dem Ḥadīṯ und Beispielen aus dem Leben frommer Chalifen (besonders 'Omar II) nicht fehlen lässt, — sie sind mit wenigen Ausnahmen aus dem Mustaẓhirī wiederholt —[1]) überwiegen hier die den nichtislamischen Kreisen, namentlichen den Annalen der persischen Könige entnommenen lehrhaften Beispiele und Anekdoten[2]). Die im Chalifat emporgekommenen mächtigen Sultane nahmen sich wohl eher die iranischen Könige zum Vorbild als die frommen Chalifen der islamischen Frühzeit. Wie ihr Lebens- und Herrscherideal, so bewegte sich auch die in ihrem Kreise herr-

---

1) Solche Wiederholungen sind besonders in den Abschnitten 10—34 reichlich zu finden. Es gehört überhaupt zu den schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des Ġazālī, in späteren Schriften, ohne Rückbeziehung auf die früheren Werke grosse Stücke aus den letzteren wörtlich oder inhaltlich zu wiederholen.

2) Häufig werden die *sijar al-mulūk* zitiert; 75,4 v. u. wird ein Kijār-nāmeh angeführt: وهذه الحكاية مكتوبة فى كتاب بادر (?) كارنامه.

dass sich der Sulṭān neben anderen frommen Exerzitien dies Buch jeden Freitag morgens vorlesen lasse [1]). Das persische Original kann nicht mehr nachgewiesen werden; die arabische Übersetzung ist im Orient sehr verbreitet [2]).

Das Tibr ist inhaltlich viel reichhaltiger als die im zehnten Kapitel des Mustaẓhirī gebotene Fürstenbelehrung. In seiner Vielseitigkeit erstreckt es sich auf Materien, die in letzterem nicht einmal gestreift sind [3]). Als selbständiges Buch konnte es sich auf einen grösseren Umfang ausbreiten als das zur Abrundung einer auf einen anderen Zweck angelegten Schrift dieser angeschlossene Schlusskapitel. Zunächst ist der Unterschied zu bemerken, den die, für einen im Grunde nur theoretische Herrschaft ausübenden Fürsten verfasste Belehrungsschrift gegen jenes Buch aufweist, das einem die Regierungsgewalt tatsächlich innehabenden Herrscher gewidmet ist. Hier finden wir die Organe des Regierungsbetriebes, Vezire und Sekretäre in besonderen Abschnitten berücksichtigt (83—93); dort ist es einzig und allein der stille Chalife, der das Objekt der Ermahnung bildet. Höchstens wird einmal ganz flüchtig daran erinnert, dass sich seine Verantwortlichkeit auch auf das ihn repräsentierende Beamtentum erstreckt.

Trotz des Lobes, das Ġazālī den Seldschuken — wohl besonders mit Rücksicht auf ihre Eigenschaft als Stützen des Chalifates — verschiedentlich spendet, hat er die denkbar ungünstigste Meinung von den „Sultanen seiner Zeit" [4]). Umsomehr konnte er von der Notwendigkeit seiner frommen Lehren überzeugt sein.

---

1) Das fleissige Lesen der Fürstenermahnung fordert auch der Vater des ʿAbdallāh b. Ṭāhir (820) in der seinem in die Regierungsgeschäfte entretenden Sohne erteilten Belehrung, Ṭab. III 1061 = Ṭajfūr, Kitāb Baġdād ed. Keller 53,3.

2) Wir benutzen hier die Ausgabe Kairo (maṭb. al-adab) 1317; irrtümlich ist ein Teil dieses Werkes u. d. T. al-Farḳ bejn al-ṣāliḥ wa-ġajr al-ṣāliḥ als selbständige Schrift Ġazālī's betrachtet worden; s. Asín-Palacios in Loghat al-Arab II 251 f.

3) Z. B. ein Kapitel über die Vorzüge der Vernunft (115—123), über Weiber (123—133) u. a. m.

4) Man sehe z. B. Iḥjā II 125,16; 128,10 v. u.

Fuḍajl b. ʿIjāḍ, al-Mahdī den Ṣāliḥ b. Baśīr ein, sie durch fromme Worte an ihre Pflichten zu mahnen, u. s. w.

Ġazālī wünscht nun, dass auch sein Chalīfe im Interesse seines Seelenheils solche Unterredungen mit frommen Männern pflegen und ältere Nachrichten über ähnliche erbauliche Begegnungen eifrig studieren möge [1]).

„Soviel davon, was aus Traditionen, Nachrichten, der Lebensführung der Propheten und der Imame (früherer) Zeitalter überliefert wird, genügt dem, der sich dadurch ermahnen lässt und darauf horcht, für die Läuterung der (sittlichen) Eigenschaften und die Kenntnis der Aufgaben des Chalifates. Wer danach handelt, hat mehreres nicht nötig. Und Allāh waltet den Beistand und die Leitung" [2]).

Damit schliesst die Bāṭiniten-Schrift des Ġazālī.

III.

Das Thema eines Fürstenspiegels hat den Ġazālī auch noch nach der Rückkehr von seiner Ṣūfiwanderung [3]) interessiert. Für den Seldschukensultan Muhammed Schāh (1105—1118), den er als „Sulṭān der Welt, König des Ostens und des Westens" ((سلطان العالم ملك المشرق والمغرب[4])) anredet, verfasste er noch bei Lebzeiten des Mustaẓhir in persischer Sprache sein *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk* [5]) mit dem Wunsch,

---

1) Fol. 105*b* ان يكون الوالى متعطشا الى نصيحة علماء الدين ومتّعظا بمواعظ الخلفاء الراشدين ومتصفّحا فى مواعظ مشايخ الدين للامراء المنقرضين ونحن نورد الآن بعض تلك المواعظ،

2) Fol. 111*a* وهذا القدر الذى رُوى من الآثار والاخبار وسِيَر الخلفاء وائمّة الأعصار كافٍ للمتّعظ به وللمُصْغى اليه فى تهذيب الاخلاق ومعرفة وظائف الخلافة فالعامل به مُسْتَغْنٍ عن المزيد والله ولىّ التوفيق والتسديد،

3) Er nimmt im Tibr 21,1 Bezug auf Iḥjā: وقد ذكرنا ذلك فى كتاب الغضب فى رُبع المُهلكات،

4) Letzteres laḳab hatte der Chalife al-Ḳāʾim dem Begründer der Seldschukendynastie, Toġrulbeg, verliehen; Abulmaḥāsin II, 2. ed. Popper 233,3.

5) Über den Titel s. ZDMG. L, 100 Anm. 2.

320—334 einen reichhaltigen Beitrag zu dieser Litteratur geliefert. Es kennzeichnet solche Fürstenermahnungen die Offenheit und rücksichtslose Aufrichtigkeit der frommen Gottesmänner, die ihre asketischen, häufig in streng zurechtweisender Form gegebenen Lehren zumeist auf Aufforderung der dieselben demütig aufnehmenden mächtigen Herrscher diesen erteilen. Der fromme Ḥasan al-Baṣrī, der sich darin selbst durch den gefürchteten Ḥaǵǵāǵ nicht einschüchtern lies, gilt in der Regel als Typus für die unerschrockene Ausübung dieser Aufgabe [1]). Gewöhnlich werden solche *mawāʿiẓ* von den Fürsten mit der Anrede: عظني „erteile mir Ermahnung!" [2]) eingeleitet und der heilige Mann wird nach Beendigung seiner frommen Exhortation zur Fortsetzung derselben mit dem Anruf: زدني „gib mir noch mehr!", der nach der darauf folgenden Belehrung häufig noch wiederholt an den frommen Moralprediger gerichtet wird, eingeladen.

Von solchen alten Exhortationen, unter die auch Beispiele aus dem Leben der beiden ʿOmar, Sprüche Jesus', Offenbarungen Gottes an Moses eingelegt sind, gibt nun Ġazālī hier zu Nutz und Frommen seines Chalifen eine Blumenlese [3]). Mit Vorliebe werden durch omajjadische Chalifen hervorgerufene salbungsvolle mawāʿiẓ angeführt; namentlich hören wir die des Abū Bakra an Muʿāwija, die des Abū Ḥāzim an Sulejmān b. ʿAbdalmelik und ʿOmar b. ʿAbdalʿazīz. Letzterer lässt sich auch von Abū Ḳulāba, Ḥasan [al-Baṣrī] und Muhammed b. Kaʿb al-Ḳuraẓī belehren. Abū Ḥāzim lässt auf Aufforderung des Chalifen Sulejmān diesen eine im Stile der Pietisten gehaltene unumwundene Kritik der omajjadischen Herrschaft hören [4]). Hārūn al-raśīd [5]), lädt Śaḳīḳ al-Balchī und

---

1) Vgl. seine Charakterschilderung durch Ṯābit b. Ḳurra bei Jāḳūt ed. Margoliouth VI 70,8.

2) Eine von früherer Zeit her gebräuchliche Formel, Usd al-ġāba II 287,5 v.u.

3) Fol. 105*b*—109*a*. 4) Fol. 107*b* ما تقول فيما نحن فيه .

5) Derselbe fordert den bei ihm eingeführten jungen Śāfiʿī zu einer mauʿiẓa auf; dieser benutzt dazu cine von Ṭāwūs al-Jamānī verfasste Mahnrede, die den Chalifen zu Tränen rührt; Jāḳūt l.c. 372,6 v. u. vgl. ibid. 7,12 Ṣāliḥ b. Chalīl bei Mahdī.

ist, als auch den, der mehr getan hat, als ich befohlen habe, und befestiget mit beiden die Säulen der Hölle!". Es gibt demnach für die Imame nichts wichtigeres als die Kenntnis des śar^c" [1]).

Die Pflicht der Untertanen dem Staatsoberhaupt zu gehorchen ist an die Bedingung geknüpft, dass nicht Ungehorsam gegen göttliches Gesetz gefordert werde [2]). So wird auch von Muhammed b. ᶜAlī [3]) der Spruch überliefert: „Ich kenne zwei Sippen, denen man abgöttische Verehrung widmet, nämlich die *Banū Hāśim und die Banū Umejja*. Fürwahr, bei Gott, man hat sie nicht eingesetzt, damit man sich vor ihnen, wie vor Gott zu Boden werfe, oder zu ihnen bete; sondern man hat ihnen gehorcht und ist ihnen gefolgt darin, wofür man ihnen die Herrschaft verliehen hat; denn Gehorsam ist Gottesdienst" [4]).

Inmitten solcher, stets durch entsprechende Ḥadīṯ-Sprüche bekräftigter Belehrungen empfiehlt er seinem Fürsten, sich durch die weisen Lehren der alten gerechten Chalifen leiten zu lassen, eifrig zu forschen nach den frommen Ermahnungen, die die Śejche der Religion früherer Generationen ihren Herrschern erteilten.

Solche Ermahnungen sind ein beliebter Gegenstand der älteren religiös-ethischen Litteratur des Islams [5]). Als Klassiker dieses Litteraturgebietes gilt *Abū Bekr ibn abi-l-dunjā* (st. 281/894), Erzieher des nachmaligen Chalifen al-Muktafī, mit seinen *mawāᶜiẓ al-chulafā* [6]). Ġazālī selbst hat im Iḥjā II

---

1) Fol. 105*a*. Jedoch Subkī, Muᶜīd al-niᶜam ed. Myhrman 145,9 مجاوزة الحدود في التعزيرات جائز عند مالك ،

2) Distinktionen über die Regel لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق sind in der an den Chalifen gerichteten رسالة فى الصحابة, des ᶜAbdallāh b. al-Muḳaffaᶜ (Rasā'il al-bulaġā I) [Kairo 1908] 50 f. angestellt.

3) Wohl einer der verdächtigen Tradenten dieses Namens bei Ḏahabī, Mīzān al-iᶜtidāl (Lucknow 1884) II 420 ff.

4) Texte Nr. 29.

5) Vgl. Bejhaḳī ed. Schwally 364—72; auch schriftliche Ermahnung: Muḥammed b. Lejṯ an Hārūn al-raśīd, Fihrist 315,23.

6) Vgl. über diese Litteratur Murtaḍā al-Zabīdī, Itḥāf al-sāda (ed. Kairo) VII 81, Einleitung zu den Werken des Ibn Tūmart 93.

höchste Betätigung des Gottesdienstes preist, so fügt er gleich hinzu, dass der Prüfstein der Gerechtigkeit in ihrem Unterschied von der Gewalttätigkeit das Religionsgesetz sei. Die göttliche Religion und das Gesetz des Propheten seien in allen Bewegungen der Zielpunkt, worauf alles ausgehe [1]). Wenn der Fürst in seinen Anordnungen vom Religionsgesetz abweicht, kann er als ein Herrscher betrachtet werden, der die Macht usurpiert hat [2]) und es gilt von ihm was der Prophet von unrechtmäszigen Herrschern und ihrer Verdammung am Gerichtstage ausgesprochen hat. Unter vielen anderen Lehrsprüchen aus dem Ḥadīṯ führt er hierbei den folgenden an, wohl um zu zeigen, dass die religionsgesetzliche Handhabung der Macht sich auch auf die genaue Einhaltung der *strafgesetzlichen* Verordnungen der šarīʿa erstrecke, ein Gebiet, auf welchem sich bekanntlich vielfach eine Praxis eingebürgert hatte, die dem Wortlaut des Gesetzes nicht entspricht [3]). „Anas b. Mālik: Der Prophet sagte: Am Tage der Auferstehung wird man die Machthaber herbeiholen und der Herr wird zu ihnen sagen: Ihr wart die Hirten meiner Heerde und die Schatzmeister meiner Erde; was hat euch veranlasst (gegen Sünder) mehr Geisselhiebe zu verhängen, als euch befohlen war? Der zur Verantwortung Gezogene antwortet: Ich habe für dich gezürnt! worauf Gott: Geziemt es dir denn, heftiger als ich selbst zu zürnen? Dann wird der andere gefragt: Was hat dich veranlasst, weniger Geisselhiebe anzuordnen als dir (von mir) befohlen war? O Gott! — antwortet er — ich habe mich des Sündigen erbarmt! Geziemt es dir denn — verweist ihn Gott — barmherziger sein zu wollen, als ich es bin? Packet den, der hinter dem Masz meines Gebotes zurückgeblieben

---

1) Fol. 102*a* والقصد من رواية هذه الاخبار التنبيه على عظم قدر الامامة وانّها اذا ترتّبت بالعدل كانت أعلى العبادات وانّما يُعرَف العدل من الظلم بالشرع فليكن دين الله وشرع رسول الله صلعم هو المَفْزَع والمَرْجِع فى كلّ ورد وصدر ،

2) Fol. 102*b* فقال صلعم نِعْم الشئ الامارة لمن اخذها بحقّها وبئس الشئ الامارة لمن اخذها بغير حقّها فتكون حسرة عليه يومَ القيامة وكلّ امير عدَلَ عن الشرع فى احكامه فقد اخذ الامارة بغير حقّها ،

3) Vgl. Naḳāʾiḍ ed. Bevan, Schol. 364,14.

Darauf folgt ohne systematische Geschlossenheit, in völlig aphoristischer Weise eine Aufzählung der *Tatpflichten* und Tugenden, mit deren Erfüllung und Übung sich der Fürst schmücken möge [1]). Wiederholt betont Ġazālī mit besonderem Nachdruck die Mahnung, dass der Chalife stets nach dem Rat der ʿUlemā Sehnsucht empfinden und ihre Belehrung mit freudiger Dankbarkeit anhören möge [2]). Unter den Regierungstugenden stellt er obenan, dass der Fürst bei jeder seiner Verfügungen von sich Rechenschaft darüber verlange, ob er nicht etwas über die Menschen verhänge, wovon es ihm nicht lieb wäre, wenn man mit ihm ähnlich verführe. Er möge es ferner nicht als unter seiner Würde halten, die vor seinem Tore harrenden Leute, die ihm ihre Beschwerden vortragen möchten, wenn auch nur kurze Zeit, persönlich anzuhören; dies sei heilsamer als selbst die gottesdienstlichen opera supererogationis (النوافل), geschweige denn als die weltliche Unterhaltung, denen er diese Zeit entzöge. Da die Herrschaft, wie sie mit vielen Gefahren für die Tugend verbunden ist, anderseits auch für die Betätigung derselben reichlichere Gelegenheit bietet als der Stand der Untertanen, so möge er die durch seine überragende Stellung gebotene Gelegenheit durch Betätigung der Demut, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nutzbar machen; stets Milde (رفق) üben und die Strenge (غلظ) meiden [3]). Versöhnlichkeit, Nachsicht und Unterdrückung des Zornes werden ihm ganz besonders ans Herz gelegt [4]). Der Herrscher möge sich ferner dessen stets bewusst sein, dass auch für die Handlungen der in seiner Vertretung wirkenden Würdenträger die Verantwortlichkeit ihn trifft. Auch Vermeidung alles Luxus in Speise und Kleidung möge er sich zur Pflicht machen.

Ġazālī ergreift jede Gelegenheit, dem Fürsten die strenge Einhaltung des *Religionsgesetzes* einzuschärfen. Wenn er das auf das Prinzip der Gerechtigkeit gegründete Imamat als die

---

1) Fol. 100*b*—111*a*.

2) ان يكون والى الامر متعطّشا الى نصيحة العلماء ومتبجّجًا بها اذا سمعها وشاكرا عليها.

3) Fol. 102*a*. 4) Fol. 109*a* f.

in der heilsamen Anordnung der Verhältnisse der Menschen besteht; diese sei aber unmöglich, wenn der Chalife nicht erst seine eigene Seele vervollkommnet; er wäre sonst wie ein Blinder, der andere Blinde leiten wollte. Die Vervollkommnung der Seele ist von der Erkenntnis derselben bedingt [1]. Ġazālī vergleicht dann die Gliedmassen des Körpers und die niederen Seelenfunktionen θυμός und ἐπιθυμητικόν mit den Funktionen des gesellschaftlichen Haushaltes [2]. Gleichnisse für die Herrschaft der Begierden und ihre Zähmung. Dienstbarmachung des Körpers für die Übung der religiösen Werke. Der Körper ist das Fahrzeug der Seele [3]. 4. Die Erkenntnis davon, dass der Mensch aus Attributen der Engel und der Tiere zusammengesetzt ist. Durch Wissen, Gottesdienst, Keuschheit und Gerechtigkeit [4] wird er den Engeln ähnlich, durch tierische Eigenschaften sinkt er zur Stufe jenes Tieres herab, dem die betreffende böse Eigenschaft eignet. Während seines Erdenlebens mag er äusserlich als Mensch erscheinen aber innerlich doch die Eigenschaften des Tieres haben. Im Jenseits wird er in der Gestalt des Tieres auferwerkt, dessen Eigenschaften er im Diesseits betätigt hatte [5]. Wenn diese durch Wissen und gute Werke aufgewogen werden, wird er in Gestalt der Engel, der Gerechten und Märtyrer auferstehen.

---

1) Analogien im Mīzān al-ʿamal 58 ff. Kīmijā al-saʿāda (Sammelband ed. Ṣabrī al-Kurdī, Kairo 1328) 511.

2) Texte Nr. 28.

3) Vgl. Mīzān al-ʿamal 171,1 وخلق البدن مركبا وخادما للنفس ibid. 146,2 اذ النفس كالفارس والبدن كالفرس und die Aeusserungen der Ichwān al-ṣafā über das Verhältnis der Seele zum Körper in Rasāʾil (ed. Bombay) III 81, IV 219; 269 vgl. Buch vom Wesen der Seele 50*.

4) Fol. 100a بالعلم والعبادة والعفّة والعدالة. Hier sind ohne Zweifel die vier platonischen Haupttugenden variiert indem im Sinne der gegenwärtigen Belehrung für شجاعة (ἀνδρία) عبادة eingesetzt ist; عفّة entspricht in der Regel der σωφροσύνη.

5) In seinem eschatologischen Werke al-Durra al-fāchira (ed. L. Gautier) 63 und in der drastischen Schilderung der Auferstehung im Iḥjā III 497 ff. wird dies nicht erwähnt. Hingegen gibt Gazālī in Jā ejjuhā al-walad (Sammelband ed. Ṣabrī 514) dieser Vorstellung eine mystische Anwendung. Verwandt damit ist die bei Ġāḥiẓ erwähnte volkstümliche Anschauung, dass der zur Übernahme der Seele erscheinende Todesengel die dem Vorleben des Sterbenden analoge (auch tierische) Gestalt annimmt (Kitāb al-ḥajawān VI 68,7).

Eingang des zehnten Abschnittes wiederholt er diese Aufforderung. Es gehöre zu den religiösen Pflichten des Chalifen über den Inhalt der folgenden Belehrungen unaufhörlich in gründlicher und erschöpfender Weise nachzudenken und auf Grund derselben von seiner Seele Rechenschaft zu verlangen; dies möge zu seiner beständigen Gedankenrichtung werden. Es wäre die höchste Glückseligkeit, wenn ihn der göttliche Beistand darin unterstützte, durch ernste Bestrebung jede der hier geforderten Eigenschaften, wenn auch im Laufe eines Jahres sich anzueignen. Die ihm ans Herz gelegten Aufgaben sind teils solche, die mit dem *Wissen* (dianoëtische), teils solche, die mit dem *Tun* (ethische Tugenden) zusammenhängen. Er werde in der Aufzählung mit ersteren beginnen, weil ja das Wissen die Wurzel ist, von dem sich die Werke erst abzweigen [1]). Auf vier grundlegende Hauptsachen führt er die einer Begrenzung nicht fähigen Wissensdinge zurück [2]), über die er einzeln Betrachtungen bietet: 1. Das Wissen über die Bestimmung der Welt und des zeitweiligen, flüchtigen Charakters unseres Aufenthaltes in derselben (mit Gleichnissen beleuchtet [3]) 2. Das Wissen davon, dass Quelle und Sitz der Gottesfurcht das Herz ist und dass das richtige Handeln mit den körperlichen Gliedmassen sekundär und von der Reinheit des Herzens abhängig ist; diese gipfelt in der Befreiung von der Liebe zu irdischen Gütern, die mit dem Streben nach jenseitiger Seligkeit nicht vereinbar sei. Man möge die Kürze der durch Trübungen verdüsterten irdischen Güter mit der ewigen Dauer der reinen Seligkeit des jenseitigen Lebens in Verhältnis setzen um die Flüchtigkeit der ersteren einzusehen und sie zu vermeiden [4]). 3. Die Erkenntnis, dass die Bedeutung des *Gotteschalifates*

---

1) Vgl. Buch vom Wesen der Seele 54ᵃ

2) Fol. 96*b*: ومن فرائض الدين على امير المؤمنين زاده الله توفيقا المداومة على مطالعة هذا الباب والاستقصاء على تأمّله وتصفّحه ومطالبة النفس الكريمة حتّى يستمرّ عليه فان ساعد التوفيق للمجاهدة فى الاقتدار على كلّ وظيفة من هذه الوظائف ولو فى سنة فهى السعادة القصوى؛ وهذه الوظائف بعضها علميّة وبعضها عمليّة فنقدّم العلميّة فان العلم هو الاصل والعمل فرع له اذ العلوم لا حصر لها ولكنّا نذكر اربعة امور هنّ امّهات واصول،

3) Texte Nr. 26. 4) Texte Nr. 27.

„Gott möge ihm langes Leben gewähren und seine Banner in den fernsten Ländern verbreiten.

„Wenn nun durch die in diesem Abschnitt dargelegten klaren Beweise ersichtlich wurde, dass im Sinne des göttlichen Gebotes nur der Imam der Wahrheit, *al-Mustaẓhir billāh*, für das Gotteschalifat ausersehen ist, so ist diese Gnade dessen wert, dass ihr durch Dankbarkeit entsprochen werde. Diese Dankbarkeit betätigt sich durch Wissen und Werke und durch beständiges Ausharren bei dem, was den Inhalt des letzten Abschnittes dieses Buches bildet. In allgemeinen besteht die Dankbarkeit für diese Gnade darin, dass es dem Emīr al-mu'minīn nicht gefallen möge, dass es auf Erden einen Menschen gebe, der im Gottesdienst eifriger und Gotte dankbarer sei als er, so wie es Gott nicht gefällt, dass es auf Erden einen Menschen gebe, der mächtiger und edler wäre als der Emīr al-mu'minīn. Dies ist die Dankbarkeit die jener Gnade würdig ist".

X. fol. *96b*—111*a* الباب العاشر فى الوظائف الدينيّة التى بالمواظبة عليها يدوم استحقاق الامامة

Schon zu Beginn des Traktates erklärt Ġazālī dies Kapitel, das die religiösen Pflichten darstellt, durch deren anhaltende Beachtung der junge Chalife erst die Fortdauer seiner Würdigkeit für sein hohes Amt erwirbt, in Verbindung mit dem vorhergehenden neunten als jenen Teil der Schrift, für welchen er seine Aufmerksamkeit ganz besonders aufruft. Aus dem Inhalt des neunten wird er ersehen, welcher Gnadenfülle ihn Gott teilhaft werden liess; aus dem zehnten werde ihm klar werden, in welcher Weise er für diese Wohltaten die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott erfüllen könne[1]). Am

---

1) Fol. *5b*: والمقترَح على الرأى النبوىّ الشريف! مطالعة الكتاب جملةً ثمّ تخصيص الباب التاسع والعاشر بمزيد استقصاء ليعرف من الباب التاسع قدر نعمة الله تعالى عليه وسيبين من الباب العاشر طريق القيام بشكر تلك النعمة ويعلم ان الله تعالى اذًا لم يرض [أن] يكون على وجه الارض له عبد ارفع رتبة من امير المؤمنين فلا يرض [امير] المؤمنين أن يكون على وجه الارض عبد أعبد لله وأشكر منه ،

kannten Imam entstehen würden. Wenn auch dieser in seinen Entscheidungen der Autorität anderer zu folgen (taḳlīd) genötigt und nicht befähigt ist, auf Grund selbständiger Erforschung (naẓar) vorzugehen, so sei dies, falls er die sonstige Befähigung für das wichtige Amt besitzt, der Beunruhigung des Staates vorzuziehen. Im übrigen sei in gegenwärtiger Zeit ein ḳurejšitischer Anwärter des Chalifates nicht vorhanden, der neben den übrigen Bedingungen auch der des iǵtihād entsprechen könnte [1]). Es könne also davon keine Rede sein, dass ein anderer als Mustaẓhir die Rechte des Chalifates ausübe. Wenn auch alle Welt sich zusammentäte, die Herzen der Menschen dieser geheiligten Majestät abwendig zu machen, könnte sie damit keinen Erfolg erreichen; denn es ist Pflicht aller ʿUlemā dieser Zeit durch ihr Gutachten die Giltigkeit und Gesetzlichkeit dieses Imamates anzuerkennen. Daran sind jedoch zwei Bedingungen geknüpft. Erstlich müsse der Chalife in jedem zweifelhaften Falle die Meinung der ʿUlemā einholen und danach entscheiden; wenn diese nicht einhelliger Ansicht wären, müsse er der Autorität des vorzüglichsten und gelehrtesten unter ihnen folgen. Und Baġdād wird doch fürwahr kaum eines Mannes entraten, dem alle Welt den Vorzug in der Gesetzeswissenschaft zugesteht! — Ferner müsse sich der Chalife bestreben, der idealen Forderung durch möglichste Vervollkommnung in der religiösen Wissenschaft immer näher zu kommen. „Die Frische seiner Jugend kommt ihm in der Erreichung dieses Zieles zu statten".

Auf die Jugend des Chalifen spielt er auch bei anderer Gelegenheit an, wo er von seiner Frömmigkeit und seinen asketischen Neigungen spricht [2]). „Er ist in Wahrheit der Jüngling, der im Dienste Gottes erwachsen ist; dies alles in der Frühzeit der Lebensjahre und im Morgenglanz der Jugend". Sein Anfang kann die Vernünftigen darüber aufklären, wohin er gelangen werde, wenn er die Jahre der Vollkommenheit erreicht.

> „Wenn du das Erwachsen des Neumondes betrachtest, so bist du dessen sicher, dass aus demselben ein vollkommener Vollmond wird".

1) Īǵī-Ǵurǵānī, Mawāḳif ed. Soerensen 302,8 ff. Verfasser und Kommentator nehmen es mit den šurūṭ überhaupt nicht sehr streng. 2) Fol. 92*b*.

jedoch eine ausdrückliche Kundgebung des Gesetzgebers (Propheten) nicht nachweisen, noch auch sprechen Gründe der öffentlichen Wohlfahrt (maṣlaḥa, utilitas publica) für die Dringlichkeit einer so hohen Befähigung. Der Gesetzgeber hat für das Imamat ausdrücklich nur die einzige Bedingung gestellt, dass sein Anwärter dem Ḳurejś-Stamm angehören müsse; die übrigen durch das Gesetz gestellten Forderungen haben sich als solche durch die unabweisliche Voraussetzung erwiesen, dass der Imam die Aufgaben seines Amtes nur dann erfüllen könne, wenn er jenen Bedingungen entspricht. Dazu ist aber der Muǵtahid-Rang durchaus nicht erforderlich. Gleichwie der Imam in der Betätigung seiner Macht sich auf die stärksten seiner Zeitgenossen (gemeint sind natürlich die Seldschuken), in der Staatsweisheit auf seine weisen Vezire stützt, so werde er auch das *ʿilm* in jeder einzelnen vorkommenden Frage durch die Beratung derer verwirklichen, die er für die Gelehrtesten und Kompetentesten seiner Zeit hält. Jedoch auch wenn man mit der Meinung jener in Einklang bleiben wollte (und Ġazālī wünscht nicht im Gegensatz zu den Gelehrten früherer Zeitalter zu stehen) die vom Imam das ʿilm im Sinne des iǵtihād fordern, könne die Abwesenheit dieser Bedingung nicht zur Beseitigung eines Imam führen, der derselben nicht entsprechen kann; selbst in dem Falle nicht, wenn ein Anwärter zur Hand wäre, der über die Fähigkeit des iǵtihād verfügt [1]. Von vorneherein wäre allerdings dem letzteren der Vorzug zu gewähren; mit der vollendeten Tatsache der vollzogenen Huldigung, die eine Folge der ihm entgegengebrachten Sympathien und des Vertrauens des Volkes auf seine Kapazität ist, erlischt die Bevorzugung eines den einmal anerkannten Imam überragenden Rivalen. Ġazālī bekennt sich zur These des *imāmat al-mafḍūl maʿ ḥuḍūr al-afḍal* d.h. der Zulässigkeit der Imamates eines minder Vorzüglichen, wenn auch ein ihn an Vorzügen Überragender vorhanden ist [2]. Man denke nur an die Wirren und die das Staatswohl gefährdenden Erschütterungen, die durch die Absetzung eines bereits aner-

1) Auf dieselbe Auffassung legt Ġazālī Gewicht im Kapitel über die Bedingungen des Imamats (شرائط الامامة) im Iḥjā I 115. 2) Vgl. Māwerdī 8,8 v.u.

gefordert wird, die Auffassung derer abzulehnen, die diese Bedingung in dem idealen, in der Praxis des Lebens kaum zu erfüllenden Umfang fordern, dass der Vertreter der obersten Spitze der islamischen Theokratie eine theologische Autorität sein müsse, die den Rang eines *muǵtahid* erreicht, fähig in vorkommenden Fällen aus eigener unabhängiger Einsicht gesetzliche Entscheidungen (fatwā) zu erteilen [1]. Solche Kompetenz konnte Ġazālī seinem jungen Fürsten beim besten Willen nicht zuerkennen. Mustaẓhir war wohl ein Mann von hoher Bildung, gewiegter Stilist, der seine auch kalligraphisch zierlichen Resolutionen in trefflichen Ausdrucksformen ausfertigte, Schöngeist, dem auch ein Verschen gelang [2]; aber von theologischer Gelehrsamkeit ist bei ihm keine Rede.

Ġazālī gesteht wohl zu, dass die gelehrten der älteren Zeitalter die Forderung der „Wissenschaft" als notwendige Bedingung der Imamwürde im Sinne des iǵtihād aufgestellt haben [3]. Für die Berechtigung dieser Forderung liesse sich

1) Dieselbe Frage wird auch im zejditischen Fiḳh in bezug auf den Imam verhandelt und zu gunsten der Iǵtihād-Forderung entschieden (Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 70).

2) Ibn al-Aṯīr ad ann. 512 (ed. Būlāḳ X 202) وكان حسن الخطّ جيّد التوقيعات لا يقاربه فيها احد يدلّ على فضل غزير وعلم واسع; hierauf einige seiner Gedichtchen.

3) Baġdādī, Farḳ 341,2 واوجبوا من العلم له مقدار ما يصير به من اهل الاجتهاد Māwerdī ed. Enger 5,11 unter den notwendigen Qualitäten des Imam العلم المؤدّى الى الاجتهاد فى النوازل والاحكام. Ebenso fordert das dem Śāfiʿī zugeschriebene al-Fiḳh al-akbar fi-l-tauḥīd (Kairo, maṭb. adab. o. J.), 39 unter den śarāʾiṭ al-imāma: العلم بحيث يصلح ان يكون مفتيا من اهل الاجتهاد (körperliche Integrität — s. oben S. 82f. — wird auch hier unter den Erfordernissen der Chalifenwürde nicht erwähnt). Auch der Philosoph Ibn Sīnā: „Er (der Imam) muss ferner das Religionsgesetz kennen und zwar in einer solchen Weise, dass keiner da ist, der mehr und genauer in allem unterrichtet wäre" (Die Metaphysik Avicennas, übers. von M. Horten 678). Vgl. auch Ibn Chaldūn, (ed. Būlāḳ I 161,10 ff.) der die śurūṭ des Chalifates eingehend behandelt: ولا يكفى من العلم الّا ان يكون مجتهدا لان التقليد نقص والامامة تستدعى الكمال فى الاوصاف والاحوال (französ. Übersetzung von de Slane I 393). Der Chalife al-Mustarśid wird charakterisiert als نافذ فى اكثر العلوم عارف بالفتوى واختلاف العلماء فيها (Ḳalānisī ed. Amedroz 252,2) Dies hat wohl auch den strengeren Anforderungen entsprochen.

lich üben. Und darin betätigt Mustaẓhir die höchste Vollkommenheit sowohl als Regent (Sorge für Aufrechterhaltung der religiösen Institutionen) wie auch als Privatmann (Erfüllung der religiösen Pflichten, asketische Gewohnheiten, Verschmähung des Luxus). Ġazālī hat hier den Einwurf zu beantworten, wie die Eigenschaft der entsagenden Frömmigkeit mit der Verwendung der Staatseinnahmen vereinbarlich sei. Er weist dem gegenüber, in Verbindung mit der Darstellung der Theorie des Śāfiʿī über die rechtliche Natur der Staatseinkünfte [1]) nach, in welcher Weise Mustaẓhir dieselben zur Förderung des religiösen und politischen Staatswohles verwendet. — Ġazālī findet es für wichtig, im Anschluss daran den Gegnern gegenüber Nachdruck darauf zu legen, dass Frömmigkeit nicht im Sinne der *Sündenlosigkeit* zu den Bedingungen des Imamates gehöre. Selbst in bezug auf den Grad der Sündenlosigkeit der Propheten herrsche Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten. Würde man vom Imam — wie dies die Bāṭinijja voraussetzen — Sündenlosigkeit als eine der Grundbedingungen seiner Fähigkeit zur Ausübung dieses Amtes fordern, so würde angesichts der allen Menschen eingepflanzten irdischen Leidenschaften und der unausweichlichen Einflüsterungen des Satans, die Imamwürde stets erledigt sein; niemand hätte die Befugnis, Ḳāḍī's einzusetzen. Wie die Verübung verbotener Dinge („Strauchelungen") im allgemeinen die Qualifikation zur gerichtlichen Zeugenschaft nicht aufhebt und auch zum Richteramt nicht unfähig macht, so kann völlige Sündenlosigkeit auch nicht Bedingung der Befähigung zum Imamat sein. Gefordert könne nur werden, dass die Erfüllung der gottwohlgefälligen Handlungen das Übergewicht über gelegentliche Ausschreitungen bewahre. Mehr zu fordern wäre eine der menschlichen Natur widersprechende Zumutung.

Mustaẓhir entspricht auch *d*) der vierten Forderung, die das kanonische Gesetz an den Imam stellt: der *Wissenschaft* (ʿilm). Mit diesem Nachweis hat Ġazālī in bezug auf den Umfang, in dem das *ʿilm* als notwendige Qualität des Imam

---

1) Fol. 93*a*; damit ist zu vergleichen Iḥjā II 124 f. فى جهات الدخل للسلطان und Fātiḥat al-ʿulūm (Kairo 1322, ed. Chānġī) 67.

heranreichen und an eine noch höhere, indem es in der Welt keinen Vorzüglichen, keinen wissenschaftlich Gebildeten, keinen Zugereisten und Fremden gibt, ob von edlem oder niedrigem Stande, dem sie nicht ihre Wohltaten angedeihen liessen und der nicht mit ihren Gnadenbezeigungen überhäuft würde. Niemand ist von den Beweisen ihrer Güte ausgeschlossen. Wir haben dies hier zu dem Zwecke erwähnt, damit jeder Leser dieses Buches den Unterschied zwischen dem Tüchtigen und Untüchtigen erkenne" [1]). Es kann nicht übersehen werden, dass Ġazālī hier die Seldschuken nicht als autonome Fürsten, sondern als Vezire, als Diener des Chalifates feiert.

Ebenso entspricht Mustaẓhir *b*) der zweiten Anforderung, der *Regierungstüchtigkeit* und *Kompetenz* (kifāja) sich in den schwierigsten Verhältnissen zurechtzufinden. „Die Vernünftigsten bewundern seine treffende Einsicht, seine durchdringende Vernunft in den schwierigsten Ereignissen, sein Erfassen der subtilsten Dinge, wie dazu selbst die durch Erfahrung erprobtesten Leute nicht fähig sind". Er versteht es ferner, sich des Rates der zuverlässigsten Ratgeber zu bedienen, wenn er glaubt, sich nicht ausschliesslich auf seine eigene Einsicht verlassen zu dürfen — und hier rühmt Ġazālī den Vezir des Chalifen, und seine vorzügliche Befähigung in der Wahrnehmung der religiösen und weltlichen Interessen. Für die Regierungstüchtigkeit des Mustaẓhir führt Ġazālī die Klugheit und Entschlossenheit an, mit der er die nach dem Tode seines Vorgängers in Bagdad und den Provinzen eingetretenen Schwierigkeiten überwunden habe; wie er der Habsucht der Truppen die „ihre Mäuler gegen den Staatschatz aufsperrten" entgegengetreten sei.

Dritte Bedingung *c*): Fromme von zweifelhaften Dingen sich enthaltende *Lebensführung* (waraʿ), die erhabenste der Bedingungen. In der Erfüllung der beiden ersteren bediene sich der Chalife fremder Hilfe, die Frömmigkeit könne er nur persön-

---

Wort auf den Vezir Niẓām al-mulk deutet vgl. in einem Gedicht bei Jāḳūt ed. Margoliouth V 70,12: وظلّ نظام الملك للكسر جابرا.

1) Al-Tibr al-masbūk 89, oben.

ihrer Befugnisse auch oft überschreiten [1]) und ihren tierischen Leidenschaften folgen, so ist dies nur unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Sklaven zu ihrem Gebieter, nicht unter dem des Menschen zu Gott und zu dem Propheten zu betrachten. Widersetzt sich jener auch im einzelnen den Anordnungen seines Gebieters, so hat er dadurch noch nicht dessen Anerkennung als seinen Herrn abgeschüttelt. So ist es auch mit den türkischen Helfern. Bei aller Unbotmässigkeit schützen sie die Rechte des Chalifates mit heldenhafter Selbstaufopferung „und würden sie auch in Stücke zerschnitten". Diese Leute erweisen dem Chalifen, wenn sie auch seine Befehle vernachlässigen, die Zeichen tiefster Unterwürfigkeit und betrachten es unausgesetzt als ihre religiöse Pflicht, ihn gegen jeden Angriff zu beschützen.

Ġazālī ist bestrebt, seine These von der Kampfestüchtigkeit seines Chalifen auch der Tatsache gegenüber aufrecht zu erhalten, dass er doch in der Ausübung der Macht nicht selbständig, sondern eben von jenen Türken abhängig ist, die die tatsächlichen Inhaber der Machtbefugnisse des Chalifates sind. Es klingt wie Ironie, wenn er während der Schilderung des Verhältnisses des Chalifates zu den Seldschuken in den Ausruf verfällt: „Dies ist eine *naǵda* deren gleiches niemand anderem zuteil geworden ist". Er betrachtete eben die Seldschuken als Glück des Chalifates, wovon er auch in einer späteren Epoche seines Lebens, in dem für den Seldschukensultan Mohammed Schah in persischer Sprache verfassten Fürstenspiegel *al-Tibr al-masbūk*, von dem noch weiterhin die Rede sein wird, begeistertes Zeugniss ablegt: „Nach ihrem (der Barmekiden) Sturz gingen die Zustände der Vezire der Verderbnis entgegen, und der Fürstendienst büsste seinen Glanz und seine Frische ein, bis dass Gott die Segnungen des Seldschukengeschlechtes entstehen liess und ihre Herrschaft in Ordnung verharrte [2]) und er liess sie an die Stufe der früheren Vezire

1) Der Chalife musste z. B. auf Wunsch des Sultans seinen Vezir absetzen und durfte ihn nur mit Erlaubnis des Sultans wieder zurücknehmen, (Ibn al-Aṯīr ad ann. 501, ed. Būlāḳ X 171,9 v. u.).

2) Die Worte وظلّ دولتهم الى النظام sind unklar; es ist möglich, dass das letzte

darüber nachweisbar ist, auf die körperliche Integrität als Bedingung der Eignung zur Chalifenwürde kein Gewicht legen [1]).

2) vier *angeeignete* (moralische) Bedingungen: Kampfestüchtigkeit (naǵda), Kompetenz zur Regierung (kifāja), fromme, zweifelhafter Dinge sich enthaltende Lebensführung (wara^c), Wissenschaft (^cilm).

Allen diesen Bedingungen entspricht al-Mustaẓhir, so dass es keinem Zweifel unterliegen könne, dass seine Berechtigung zur Chalifenwürde, als dem Religionsgesetz entsprechend, von allen kanonischen Autoritäten anerkennt werden müsse und dass alle von ihm ausgehenden Verfügungen nach göttlichem Recht volle Giltigkeit haben.

Mit Übergehung der physischen Bedingungen, von deren Vorhandensein bei Mustaẓhir sich jedermann durch den Augenschein überzeugen kann, tritt Ġazālī den Beweis dafür an, dass der Chalife auch die moralischen, erworbenen Bedingungen des Imamates in sich vereinigt [2]).

a) Die Anforderung der *Kampfestüchtigkeit* (naǵda), der Fähigkeit durch äussere Machtmittel die Ordnung im Reich aufrechtzuerhalten, sei ihm durch die ihm unterwürfigen und sein Chalifat schützenden Türken (Seldschuken) gewährleistet. Durch ihre Unterstützung und ihre Machtmittel (śauka) [3]) kann der Chalife seine Kraft zur Herrschaft betätigen und seine allgemeine Anerkennung befestigen. Wenn sie auch seinen Befehlen nicht immer gebührlichen Gehorsam leisten, die Grenzen

1) Nach Ibn Ḥazm, Milal IV 167,5 ff. bilden physische Defekte (auch Blindheit und Taubheit) kein Impedimentum der Regierungsfähigkeit: ولا يضرّ الامام ان يكون فى خلقه عيب كالأعمى والأصمّ والاجدع والاجذم والاحدب والذى لا يدان له ولا رِجلان; auch Īǵī, Mawāḳif ed. Soerensen 301 ff. führt körperliche Integrität unter den śurūṭ al-imāma nicht an. Ġazālī will an dieser Stelle für keine der beiden Ansichten eine Entscheidung treffen; allerdings scheint er der letzteren geneigt zu sein, da er im Iḥjā I 115 unter den śarāʾiṭ al-imāma ausser الاسلام والتكليف nur noch folgende fünf fordert: الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسبة قريش.

2) Fol. 89*b*—96*b*.

3) Vgl. Miʿjār al-ʿilm 31,7 كالانسان لاحظ رتبة سلطان الزمان وما ساعده من الشوكة والعدّة والنجدة والثروة والاشياع والاتباع،

der Bestattung des Propheten, praesente cadavere beeilte die Gemeinde nicht einen Augenblik eines Imam entbehren zu lassen; die Aufrechterhaltung der staatlichen und religiösen Ordnungen erforderte unerlässlich die sofortige Einsetzung desselben. Es handelt sich nun nur um den Beweis, dass zwischen den beiden diese Würde beanspruchenden Personen, dem Fāṭimiden und dem ʿAbbāsiden, dieselbe ausschliesslich dem letzteren zukomme. Dies ist schon aus der grossen Menge derer die ihn anerkennen im Vergleich mit der kleinen Zahl der Bekenner des fāṭimidischen Imamates ersichtlich. In der Widerlegung der Einwendungen der Bāṭinijja gegen die Berechtigung des ʿabbāsidischen Imamates ist eines der Argumente, auf die Ġazālī das grösste Gewicht legt dies, dass das zeitgenössische ʿabbāsidische Chalifat durch die *śauka*, durch die auf äussere *Machtmittel* gestützte allgemeine Anerkennung gerechtfertigt ist. Wem die Macht zur Seite steht, seine Anerkennung in den grossen Massen durchzusetzen [1]) und wem sich die Neigung der Gesamtheit zuwendet [2]) (dies war bereits bei der Anerkennung des Abū Bekr der Fall), der ist auch, falls die übrigen notwendigen Bedingungen in seiner Person zutreffen, der berechtigte Inhaber der Chalifenwürde. Dies bewährt sich am Chalifat des ʿAbbāsiden; keinesfalls aber an dem des fāṭimidischen Rivalen, dessen Berechtigung lediglich auf ein erdichtetes *naṣṣ* gegründet ist [3]).

Zehn Bedingungen der Eignung zur Chalifenwürde [4]):

1) sechs *physische:* Altersreife, Integrität der Vernunft, Freiheit, männliches Geschlecht, ḳurejšitische Abstammung (deren die Fāṭimiden sich mit Unrecht anmaszen), ungetrübtes Gesichts- und Gehörsvermögen, dem viele Gesetzeslehrer auch die Freiheit von anderen physischen Defekten anschliessen, während andere, da keine positive gesetzliche Verfügung

---

1) Vgl. Iḥjā II 130,15 فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة.

2) Die Auffassung, dass „die Gewinnung der Herzen der Menschen" ein Zeichen des *von Gott gewollten* Charakters der Herrschaft ist, spricht Bērūnī in bezug auf den Ġaznewiden Masʿūd aus; s. bei Sachau, Alberuni's India (Einleitung) I p. XIII.

3) Fol. 87—88.

4) Vgl. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 81.

religiöse Pflicht der letzteren, ihm Gehorsam zu leisten. Er erbringt diesen Beweis auch gegen jene Theologen, die die Notwendigkeit des Vorhandenseins eines durch die Gesamtheit anerkannten Vergegenwärtigers des Imamates in der gegenwärtigen sowie in früheren Generationen in Abrede stellen. Wäre dem so, so wäre die Wirksamkeit aller gesetzlichen und politischen Institutionen und Funktionen, deren Quelle der Imam ist, aufgehoben. Ġazālī geht von der, auch von den Bāṭinijja geforderten Praemisse aus, das Imamat sei eine notwendige, unerlässliche, seit dem Tode des Propheten durch das iǵmāᶜ der Muslime geforderte Institution des islamischen Lebens. Die vereinzelte Gegenmeinung des *ᶜAbdalraḥmān b. Kejsān*[1]) sei bereits durch die Vorgänge angesichts der Leiche Muhammeds widerlegt, da man sich selbst mit Vernachlässigung

---

كما يجب جامعا بينهما خليفة الله فى ارضه Man beschränkte mit der Zeit den Titel nicht blos auf die Chalifen, sondern dehnte seine Anwendung im allgemeinen auf die *herrschenden* Personen, وُلاة الامر aus (vgl. ZDMG VII 216,4). Im Tibr masbūk (s. u.) 62,6 lässt Ġazālī eine Frau aus dem Volke sprechen: لأن السلطان خليفة الله ويجب ان تكون هيبته بحيث اذا رأته الرعيّة خافوا. Die Ausdehnung des Titels auf Sultane ist auch philologisch vertreten (LA X 431,5 v. u. = TA VI 99 penult.). Dasselbe scheint auch die Ansicht des Mystikers Muḥjī al-dīn ibn al-ᶜArabī zu sein. Obwohl er von Gottesstellvertretungen ganz anderer Art (Ḳuṭb u. a.) zu sprechen pflegt, verleiht er diesen Titel auch den weltlichen Machthabern und fordert, im Sinne der *futuwwa*, Gehorsam für sie, selbst ohne Rücksicht auf ihr religiöses und ethisches Verhalten: فينبغى للفتى أن يعرف شرف المرتبة التى هى السلطنة وانه نائب الله فى عباده وخليفته فى بلاده فيعامل من أقامه الله فيها وان لم يجرِ الحقّ على يده بما ينبغى للمرتبة من السمع والطاعة فى المنشط والمكره على حدّ ما رسم له سيّده u. s. w. (die Stelle ist für das Verhältnis dieses Mystikers zur politischen Frage von grosser Bedeutung, Futūḥat mekkijja, bāb 42, I 242,21 ff.; vgl. IV 27,13 ff.; 493,8). In einem dem ᶜAlī zugeschriebenen Spruch wird ᶜAbdalraḥmān ibn ᶜAuf genannt وكيل الله فى الارض (bei Muḥibb al-Ṭabarī, al-Rijāḍ al-naḍira fī manāḳib al-ᶜaśara [Kairo 1327] I 283,1). Es ist bemerkenswert, dass der Gedanke, der Herrscher sei *chalīfat Allāh*, vom Islam her auch in die jüdisch-arabische Litteratur eingedrungen ist. Saᶜadja übersetzt Ps. 52,1 משפטיך למלך תן mit فامدد خليفتك بعلم من عندك.

1) d. i. der Muᶜtazilit Abū Bekr al-aṣamm, s. Der Islam VI 173 ff.

tungseid anvertrauten Dinge unterlassen. Es wird als genügend befunden, dass er die verderbliche Ketzerei von sich werfe und sich von den Irrlehren innerlich und äusserlich abkehre; das Veröffentlichen davon, was er im Kreise der Bāṭinijja-Leute erfahren hatte, sei nicht unerlässlich; man müsse nicht alles weitererzählen was man von jenen Ketzern gehört hat.

Einige Rechtsgelehrte sind der Ansicht, dass die im Vorhergehenden gemachten Distinktionen ganz und gar überflüssig seien und dass im allgemeinen als Regel aufgestellt werden könne, dass der in welcher Form immer den Bāṭiniten geleistete Eid null und nichtig ist[1]. Ġazālī stellt fest, dass eine solche Ansicht den wohlverstandenen Fikhlehren nicht entspreche und dass diese die im Sinne des Religionsgesetzes im vorhergehenden von ihm dargestellten Modalitäten erfordern[2].

IX. fol. 83*a*—96*b* الباب التاسع فى اقامة البراهين الشّرعيّة على ان القائم بالحقّ والواجب على الخلق [طاعتُهُ] فى عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرس الله ظلاله

In diesem Kapitel[3] führt Ġazālī, dem zweiten Teil des Titels dieser Schrift entsprechend, den Beweis, dass zu seiner Zeit im Sinne des Religionsgesetzes die Imamwürde mit allen ihren Befugnissen ausschlieslich dem *Mustaẓhir* zukomme. Er sei der *chalīfat Allāh*[4] über die gesamte Menschheit; er sei

---

1) Vgl. Baġdādī, Farḳ 290 f. 2) Fol. 80*b*. 3) Texte Nr. 25.

4) Über die Benennung des Chalifen als „*Gotteschalifen*", deren Berechtigung Ġazālī auch im Text Nr. 28 Anf. (خلافة الله) voraussetzt, s. meine Abhandlung Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu in RHR XXXV 331 ff. Wie man hier ersieht, gehört Ġazālī nicht zu jenen Theologen, die den Gebrauch des Chalifentitels als „Stellvertreter Gottes" für unzulässig halten (vgl. Māwerdī ed. Enger 22,5 v. u. Nawawī, Adkār 159, Ibn Ḥaǵar al-Hejtamī, Fatāwī ḥadīṯijja 102, Ibn Chaldūn ed. Būlāḳ I 159 ult. واختُلف فى تسميته خليفة الله), dem man aus Scheu vor der dem islamischen Gottesbegriff widerstrebenden Deutung als نائب الله (Īǵī, Mawāḳif ed. Soerensen 304,11 نيابة الله ورسوله) seit alten Zeiten die verschiedensten Erklärungen gegeben hat (Ṭabarī, Tafsīr I 154, VIII 77, XXIII 87). Auch im Mīzān al-ʿamal 188,8 gibt Ġazālī eine dem obigen entsprechende Definition des Titels: فالراعى للدنيا والدين

drei Jahrhunderte den Scharfsinn der fuḳahā pro und contra beschäftigt. Wir finden einige der besten Namen an ihrer Litteratur beteiligt. Von den Zeitgenossen des Ġazālī hat ihr der als Fachr al-Islām (Stolz des Islams) gerühmte Abū Bakr al-Ḳaffāl al-Śāśī (st. 507) eine eigene Schrift gewidmet [1]) und auch seinen Schüler Muhammed b. al-Mubārak (st. 552) dafür interessiert [2]). Nach dem Jahre 600 d. H. sollen, mit geringen Ausnahmen, die mafzgebenden Gelehrten die Anwendbarkeit eines solchen *daur* ubereinstimmend zurückgewiesen haben [3]). Ġazālī selbst nimmt in derselben eine schwankende Stellung ein; früher habe er sich, wie wir auch hier bemerken, zur Zulässigkeit dieser fictio juris bekannt; später hat er sich gegen dieselbe entschieden [4]). In gegenwärtigem Traktat rechnet Ġazālī mit der Gewissensunruhe von Leuten, denen solche anrüchige und dazu umstrittene Fiktionen Skrupel verursachen könnten und verweist sie auf den Rat eines kompetenten Rechtsgelehrten, an dessen Meinung sie sich halten mögen. Fände dieser, dass im Falle der Preisgebung des Geheimnisses die Bedingung der in solcher schlauen Formel ausgesprochenen Ehescheidung dennoch erfüllt werden müsse, so möge der Fragesteller, falls er es vorzieht, sich von seiner Frau nicht zu trennen, die Veröffentlichung der ihm mit Geheimhal-

---

252. Zejn al-dīn ʿOmar ibn al-Wardī (st. 749) verfasste eine Zusammenstellung solcher Fragen: المسائل الملقّبة فى الفرائض. (Sujūṭī, Buġjat al-wuʿāt 365,6).

1) تلخيص القول فى المسئلة المنسوبة الى ابى العبّاس بن سريج فى الطلاق, Kremer'sche Handschrift nr. 112 (identisch mit Brockelmann I 391 nr. 3).

2) Subkī, Ṭabaḳ. Śāf. IV 96, penult. nach Samʿānī: هو الذى تفرّد بالفتوى بالسريجيّة (ed. بالشريجيّة) السّاعة ببغداد ، قلت كان قد تلقّى المسئلة السريجية (ed. الشّ) من شيخه فخر الاسلام الشاشى وفخر الاسلام تلقّى ذلك من شيخه ابى اسحاق الشيرازى وابو اسحاق تلقّى ذلك من شيخه القاضى ابى الطيّب ،

3) Tuḥfa l.c.

4) *Für* die Giltigkeit hatte er früher غاية الغَوْر فى دراية الدَّوْر geschrieben (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31), seine *gegenteilige* Stellungnahme später in غور الدور فى المسئلة السُّرَيْجيّة bekundet. (Subkī, Tab. Śaf. IV 116,13). Die erstere Schrift ist zusammen mit der des Abū Bekr al-Śāśī (s.o.) in der oben erwähnten Kremer'schen Handschrift enthalten.

Von diesen Kniffen möchten wir im besonderen einen hervorheben, weil er den Ġazālī in seiner Betätigung als faķīh vielfach beschäftigt hat. Dies ist der *Zirkel-Schwur* (al-jamīn al-dā'ira). Um nämlich einen Ṭalāķ-Schwur von vornherein ungiltig zu machen, solle er in eine Form gefasst werden, die in der Ausführung einen circulus vitiosus erzeugt. Man sagt: Wenn dich eine Ehescheidung von meiner Seite träfe, so betrachte die Ehe bereits *von früher* als durch drei Scheidungsakte aufgelöst. Vermittels dieser Formel soll die Erfüllung der Ehescheidung dadurch umgangen werden, dass noch *vor* Eintritt der Rechtswirkung des aktuellen ṭalāķ die Ehescheidung bedingungsweise als bereits zu Recht bestehend (dreimaliges ṭalāķ) vorausgesetzt wird. Formell würde dadurch die Absurdität hervorgerufen, dass eine bereits als geschieden geltende Frau neuerdings als Objekt des ṭalāķ erschiene: ein circulus vitiosus (daur). Durch die in dieser Form ausgesprochene Scheidung wird die *gegenseitige Aufhebung* der in ihr enthaltenen Bedingungen bewirkt [1]). Ġazālī, der eben auf dem Punkte steht, die mit dem herrschenden Fiķhbetrieb verbundene Spitzfindigkeit zu verurteilen, ist noch im Stande, eine solche juristische Finte zu empfehlen, um die Umgehung der Schwere des Bāṭiniteneides von vornherein zu ermöglichen.

Die Frage dieser Ṭalāķformel ist, weil für die Anwendbarkeit der in ihr liegenden Fiktion der grosse šāfiʿitische Jurist *Ibn Surejǵ* (st. 306 — er gilt als der muǵaddid für sein Jahrhundert, Jāķūt ed. Margoliouth, VI 390 —) als Autorität genannt wird, in Juristenkreisen als المسألة السريجية berühmt; sie ist eine مسألة لقبية, eine mit besonderem Namen, in diesem Fall dem ihres Urhebers, bezeichnete Frage [2]). Sie hat durch

1) Snouck Hurgronje verweist mich auf die erschöpfende Behandlung der Frage durch Ibn Ḥaǵar al-Hejtamī, im Tuḥfat al-muḥtāǵ bi-šarḥ al-Minhāǵ (Ausg. Kairo 1305 mit der Glosse des Śirwānī) VII 112 ff.

2) Vgl. Th. W. Juynbolls Artikel *Akdarīya* in der Enzyklop. d. Islam I 242. Namentlich die Kasuistik des Erbrechtes weist eine Reihe solcher mit besonderen Namen bezeichneter Fragen auf; z. B. *al-masʾala al-minbarijja*, weil sie nach der Tradition dem auf dem minbar stehenden ʿAli vorgelegt worden sei (L. A. s. v. عول XIII 512 penult.). Vgl. Juynboll, Handbuch des islam. Gesetzes

erweisen (es schwört jemand z. B. einen Ehebruch zu verüben) und die geleistet zu haben man zu bedauern Ursache hat, nicht eingehalten sondern durch kaffāra gesühnt werden [1]).

e. Wenn im Eidgelöbnis statt der im obigen bemängelten Formeln die richtigen Worte gebraucht würden und der den Schwur leistende Mann dabei keine reservatio angewandt hätte, sondern richtige, unzweideutige Eidesworte mit der Sanktion verknüpfte, dass im Falle des Eidesbruches alle in seinem Besitz befindlichen und demnächst bis an sein Lebensende zu erwerbenden Sklaven freigelassen, alle Frauen mit denen er bis an sein Lebensende ehelich verbunden sein würde, von ihm geschieden seien; dass er ferner im Falle des Eidbruches hundert Wallfahrten vollziehen, hundert Jahre hindurch fasten, ein Gebet von einer Million rakᶜah's verrichten und eine Million Dinare als Almosen verteilen müsse, u. dgl.: — so hat er im Falle des Bruches eines solchen ohne alle reservatio bei Gottes Namen abgelegten Eides nur die im Koran vorgeschriebene kaffāra zu leisten, d. h. zehn Arme zu verköstigen, oder — wenn ihm dies nicht möglich wäre — ein dreitägiges Fasten zu halten. Von allen den eingegangen schweren Bussbedingungen (Wallfahrten, Sklaven- und Frauenentlassung u. s. w.) ist er befreit, da ein solcher Eid dem „Zornes- und Hartnäckigkeitseide" (s. oben) gleichgeachtet wird, dessen Klauseln nicht erfüllt zu werden brauchen. Gelübde in Betreff der Freilassung von Sklaven, die man in Zukunft erwerben, der Scheidung von Frauen, die man in Zukunft ehelichen werde, sind an sich ungiltig: man kann Freilassung von Sklaven, Scheidung von Frauen, die man noch nicht besitzt, durchaus nicht geloben. Hätte jedoch der Mann Skrupel in bezug auf die Beibehaltung der Frauen und Sklaven, die er im Momente des Eidesbruches sein eigen nennt, so rät ihm Ġazālī von vornherein die Anwendung von Rechtskniffen an, die mit den dem Abū Jūsuf zugeschriebenen *ḥijal* kühn die Wette aufnehmen können und dem Mann die Kundgebung der bāṭinitischen Geheimnisse ermöglichen, ohne sich von den Frauen und Sklaven trennen zu müssen.

---

1) Vgl. Buch. Ḏabā'iḥ nr. 26 (ed. Juynboll IV 15).

nach der zumeist maszgebenden Ansicht der Gesetzeslehrer höchstens zur Leistung der Sühne (Sure 5 v. 91) verpflichten.

d. Auch in Anbetracht des Objektes eines solchen Eides dürfen die Geheimnisse ohne Skrupel preisgegeben werden. Man schwört nämlich, die Geheimnisse des *walī Allāh* zu bewahren, während es sich in der Tat um solche des „Feindes Allāh's" handelt. Dasselbe gilt von der den Anhängern und Verwandten des walī Allāh zu leistenden Hilfe. Hätte man den Eid auch in einer Form geleistet, in welcher neben dem Attribut walī Allāh auch der Name der Person, deren Geheimnis zu wahren man gelobt, ausdrücklich genannt oder durch klare Umschreibung angedeutet wird (also N.N. der w. A.), so würde nach der Meinung mehrerer Gesetzeslehrer der Schwur gleichfalls nichtig sein, da ja N.N. eben nicht walī Allāh ist; es wäre, als ob jemand einen Kaufvertrag über ein Schaf abschlösse, während als Objekt eine Stute vorgestellt wird. Ġazālī nimmt es jedoch in solchem Falle strenger, selbst wenn das unpassende Attribut *w. A.* dem Namen der Person beigefügt würde. Ist es nicht hinzugefügt worden, so hat der Schwur in jedem Falle Giltigkeit; er dürfe, vielmehr er müsse jedoch durch Preisgebung der Geheimnisse jener Ungläubigen gebrochen und dieser Eidesbruch dann durch kaffāra gesühnt werden. Der Eidbrüchige habe einfach zehn Armen einen modius Getreide zu spenden. Damit ist die Sache in Ordnung. Man mache überhaupt nicht viel Federlesens mit der Behandlung solcher Schwüre und mit dem Suchen nach Auswegen aus denselben. Es kommt in solchen Fällen die Lehre des Propheten in Anwendung, dass Eide, die sich als schädlich

---

ويسمّى نذر اللجاج Kastallānī IX 58). Solche Gelöbnisse können nach gewonnener besserer Einsicht umgangen und durch die Leistung der kaffāra beseitigt werden (Nawawī, Minhāǵ ed. van den Berg III 352, Juynboll l.c. 268 Anm. 3) Einem solchen Eid vergleicht Ġazālī die im Text erwähnte Formel des Bāṭinitenschwures; an eine Identität der beiden Eidesarten kann er nicht gedacht haben. Als tertium comparationis dachte er wohl an den ethisch unerwünschten Charakter der Erfüllung des Eides in beiden Fällen. Vielleicht versteht er darunter hier im allgemeinen einen *erpressten*, nicht bei voller Kenntnis der Folgen abgelegten Eid. Die Definition des نذر اللجاج والغضب im Unterschied von نذر التبرّر s. bei Kastallānī (IX 444,18 ff. vgl. 447,19) zu Buch. Ajmān nr. 23,25.

durch alle Arten von Betrug und Täuschung für sich gewonnen werden [1]).

c. Auch der bei diesen Eiden angewandte Wortlaut schliesst sie rechtlich aus der Reihe giltiger Eide aus. Man lässt die Leute schwören, indem man ihnen sagt: „Dir liegen ob das Bündnis Gottes und sein Vertrag und die Bündnisse, die er den Propheten und Frommen auferlegt hat: dass du, wenn du das Geheimnis offenbarst, verbannt seiest aus dem Islam und von den Muslimen und du selbst als Gottesleugner geltest und deine ganze Habe als Almosengut betrachtet werden möge". Solche Formeln werden nach muslimischer Gesetzesanschauung nicht als richtige Eide anerkannt; denn nur Eide, die „bei Gott" geschworen werden, gelten als solche. Sie berufen sich ferner auf Gelöbnisse und Bündnisse, die Gott den Propheten abgenommen und auferlegt habe. Doch wohl nicht darauf, die Geheimnisse der Ketzer und Ungläubigen zu bewahren! Auch die Preisgebung der Habe ist nicht in gesetzlich giltiger Form eidlich ausgesprochen. Im allgemeinen kann der Bruch eines solchen „Zornes- und Hartnäckigkeitseides" [2])

---

1) Neben dem allgemeinen Grundsatz, dass der Schwur على نيّة المستحلف abgelegt wird (Tirmiḏī I 253: اليمين على ما يصدقك به [على ما صدقك عليه :Variante] صاحبك) gilt anderseits: اذا استحلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوى وعلى ما ورّى [ورق .ed] واذا كان ظالمًا فاليمين على نيّة من استحلفه (Śejbānī l.c. 273 von Ibrāhīm al-Nachaʿī). Dieselbe Regel wird im Namen desselben Ibrāhīm in anderem Wortlaut gegeben bei Buchārī, Ikrāh nr. 7: اذا كان المستحلف ظالمًا فنيّة الحالف وان كان مظلومًا فنيّة المستحلف Vgl. auch Buch. Ajmān nr. 23, wo der Grundsatz الاعمال بالنيّات hierauf bezogen wird; Ḳasṭall. IX 134 oben (zu Buch. Adab nr. 114): ومحلّ جواز استعمال المعاريض اذا كانت فيما يخلص من الظلم او يحصّل الحق وامّا استعمالها فى إبطال حق او تحصيل باطل فلا،

2) Die Analogie trifft freilich nicht vollkommen zu. Unter نذر resp. يمين الغضب واللجاج versteht man Gelöbnisse oder Eide, die durch Zorn und Leidenschaft veranlasst, die ewige Fortdauer des feindlichen Verhältnisses zu einer Person (التمادى فى الخصومة) zum Gegenstand haben. Ein Gelöbnis dieser Art ist z. B. das der ʿĀjiśa, mit ʿAbdallāh b. Zubejr, dem sie zürnte, niemals mehr zu sprechen لله علىّ نذر أن لا أكلّم ابنَ الزبير أبدًا (Buch. Adab nr. 61,

b. In gleicher Weise würde die Eidesformel als entkräftet zu betrachten sein, wenn der Mann dieselbe mit der reservatio gesprochen hätte, dass er den gebrauchten Eidesworten eine lexikalisch mögliche, jedoch dem gewöhnlichen Wortsinn widersprechende Bedeutung unterlegte. Durch die Anwendung solcher Amphibolie wird er vor Gott als gerechtfertigt erscheinen[1]. Das Gesetz stellt wohl den Grundsatz auf, dass die beim Eid gebrauchten Formeln nach dem Sinne beurteilt werden, den ihnen der Eidabnehmer gibt; und dies mit Recht, da die Zulassung von Reservationen und Bedeutungsabbiegungen bei gerichtlichen Eiden die völlige Verwirrung der Rechtsverhältnisse und die Bedeutungslosigkeit des Eides als Beweismittels nach sich zöge. Jedoch sei dieser Grundsatz im vorliegenden Falle nicht anwendbar. Denn nur in dem Falle kann die Intention des Eidabnehmers in der Interpretation des Eides als ausschliesslich maszgebend gelten, wenn der Eid durch einen das Recht ehrlich erforschenden Mann abgenommen wird, der ihn aus Rücksicht gesellschaftlicher *Notwendigkeit* zum Schutze des Rechtes anwendet. Ganz anders steht die Sache in unserem Falle, wo jemand durch Zwang und List zur Leistung des Eides herangelockt wurde. In solchem Falle erfordert das analogische Verfahren die Anerkennung der Rechtmäfzigkeit der in den Eidesworten angewandten Doppelsinnigkeit. Die Berücksichtigung der Intention des Eidabnehmers ist in der Notwendigkeit des Rechtszustandes begründet. Es kann aber nicht als solche Notwendigkeit betrachtet werden, den Bösen die Macht über die Eide der schwachen Muslime zuzuerkennen, die von jenen

---

Bezug auf Versprechungen: من قال فى وعد ان شآء الله فليس عليه شئ, bei Ibn Farḥūn, al-Dībāǵ al-mudhab 136 oben). Nichtdestoweniger hat sie doch auch Widerspruch gefunden: وقال بعضهم هذا المنقول عن هؤلاء على ان مرادهم انه يستحبّ له قول ان شاء الله تبرّكًا قال تعالى واذكر ربّك اذا نسيت ولم يريدوا به حلّ اليمين ومنع الحنث (bei Nawawī, zu Muslim IV 106).

1) Die in der Litteratur so häufig behandelten معاريض, لَحْن, تورية bei gewissen Eiden; vgl. ZDMG, LX 223. Ibn Saʿd IV, 1 26,24.

menschliche Richter habe sich auch nicht um begleitende Umstände zu kümmern, aus denen er etwa folgern könnte, dass das sich ihm scheinbar Darbietende nur aus Furcht geschehe, und dass der anscheinend sich Bekehrende seiner inneren Überzeugung nach bei seinem Irrtum verharre.

4. Es sei — wie Ġazālī konstatiert — häufig vorgekommen, dass Leute, die in den Kreis der Bāṭinijja angelockt, ihnen den schweren Eid auf unverbrüchliche Bewahrung ihres Geheimnisses geleistet hatten, später hinter ihre Schliche kamen und sich von ihnen losgesagt haben. Bei solchen Leuten entsteht nun religionsgesetzlich die Frage: ob das eidliche Gelöbnis auch nach ihrer Lossagung bindende Kraft für sie behalte und sein Bruch verboten sei, so dass dieser die gesetzliche Sühne [1]) nach sich zöge; oder ob es in solchem Falle erlaubt oder etwa gar geboten sei den Geheimhaltungseid zu brechen? [2])

Nach Ansicht des Ġazālī ist es ein dringendes Bedürfnis für den Islam, den Leuten die Mittel und Wege zu zeigen, durch welche solche Eide entkräftet werden, die Gesichtspunkte klarzulegen, unter welchen sie von vornherein als ungiltig betrachtet werden können, so dass der Bruch derselben in solchen Fällen ohne Beunruhigung des Gewissens vollzogen werden könne.

a. Jeder Skrupel entfiele, wenn der Eidleistende, unter Voraussetzung der Möglichkeit einer an ihm begangenen Täuschung gleich bei Ablegung des Eides demselben die beschränkende *Istiṯnā*-Formel („so Gott will") hinzugefügt hätte. Durch dieselbe wird jeder promissorische Eid, im Falle der Unmöglichkeit seiner Erfüllung, invalidiert ohne dass die Folgen eines Eidbruches in Anwendung kämen [3]).

---

1) Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 267. 2) Fol. 80*b* ff.

3) Diese Anschauung ist in vielen Ḥadīṯ-Sprüchen (vgl. Pedersen, Der Eid bei den Semiten 204) und unter den ältesten Gesetzeslehrern wohl allgemein verbreitet (Muwaṭṭa᾽ II 338. Śejbānī, Āṯār [ed. Lahore] 268: عن عبد الله بن مسعود قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فقد استثنى, wozu die Variante: فقد خرج عن يمينه; der Tradent des Muwaṭṭa᾽, ʿAbdallāh b. Wahb [st. 197] mit

Klasse der kāfirūn einzuordnen wären. Ihre Kinder müssen geschont werden [1]; aber ihre Frauen verfallen im Sinne des śāfiʿitischen Gesetzes dem Tode, wenn sie sich offen zum Unglauben ihrer Gatten bekennen: auch sie gelten in diesem Falle als Apostaten. Es steht jedoch dem Oberhaupt der Rechtgläubigen frei, der Lehre des Abū Ḥanīfa folgend, auch in solchem Falle die Frauen zu schonen [2]. Haben die Kinder das Alter der Reife erreicht, verfallen sie gleichfalls der Tötung, wenn sie bessere Belehrung zurückweisend auf dem Weg ihrer Väter verharren [3].

Auch in bezug auf die Konfiskation ihres Vermögens und in Fragen des Erbrechtes sind solche Bāṭiniten wie murtaddūn zu behandeln. Dasselbe gilt vom Konnubium mit einer Bāṭinī-Frau oder von dem eines zu den Ungläubigen zu rechnenden Bāṭinī mit einer rechtgläubigen Frau. Der Genuss des von einem solchen geschlachteten Tieres (ḏabīḥa) ist dem Muslim verboten. Seine Richtersprüche sind ungiltig; seine Zeugenschaft wird nicht angenommen. Die gottesdienstlichen Leistungen solcher Leute sind null und nichtig; im Falle ihrer Bekehrung müssen sie alle im Stande der Ungläubigkeit vollzogenen Religionsübungen (Gebet, Fasten, Wallfahrt, Zakāt) ersatzweise nochmals leisten [4].

3. Wie sind jene zu behandeln, die sich bussfertig zur wahren Religion bekehren? In dieser Frage kommen Distinktionen zwischen aufrichtiger und unaufrichtiger Busse zur Anwendung [5]. Ġazālī stellt jedoch denen gegenüber, die bei den als reumütig erscheinenden Bāṭiniten, im Sinne ihrer Forderung der obligaten *taḳijja* [6], der Voraussetzung einer Scheinbekehrung Raum geben, den Grundsatz fest, dass der Mensch nur danach urteilen könne, was er offenbar vor Augen sieht, die Erforschung des Inneren aber nur Gott zukomme [7]. Der

---

1) Vgl. das Vorgehen des ʿOmar bei Ibn Saʿd VII.1, *72*,24.

2) s. Śejbānī, al-Ǵāmiʿ al-ṣaġīr (a. R. des Kitāb al-charāǵ [Būlāḳ 1302] 73,4 v. u.). 3) Fol. *76b*. 4) Fol. *77a* ff. 5) Fol. *78b*—80*b*.

6) s. ZDMG, LX 213 ff.

7) Vgl. Mustaṣfā I 188,5: انّا لم نتعبّد بالباطن وانّما امّة محمّد من آمن بمحمّد صلعم ظاهرًا إذ لا وقوف على الباطن ،

nicht vernunftwidrig sei [1]). In seiner eschatologischen Spezialschrift weist er mit grosser Entschiedenheit die allegorische Deutung der „Wage" (mīzān) ab. Dieselbe sei im Sinne der Wörtlichkeit des Ausdruckes zu verstehen [2]). Während die Dogmatiker (s. die in den Anmerkungen angeführten Stellen) die reale *Möglichkeit* der eschatologischen Verheissungen als Beweis ihrer dereinstigen *Wirklichkeit* aufstellen, begnügt sich Ibn Rušd in seiner Verteidigung des Glaubens an ihren wörtlichen Sinn mit der Feststellung der *logischen Formeln*, unter die die Voraussetzung ihrer Möglichkeit reduziert werden kann [3]).

2. Wie hat die islamische Regierungsgewalt mit Zugehörigen der Bāṭinijja im Sinne des religiösen Gesetzes zu verfahren?

Insofern sie nach obiger Darlegung in die Klasse der Ungläubigen einzuordnen sind, wird auf sie nicht das Gesetz über *ursprünglich* Ungläubige angewandt, bei denen es dem Oberhaupt der Rechtgläubigen freisteht, sie von der Tötung zu verschonen, indem er ihnen Pardon zubilligen, sie zu Sklaven machen oder durch Austausch oder für Lösegeld freilassen darf [4]). Anhänger der Bāṭinijja-Sekte, die zur Kategorie der Ungläubigen gehören, werden als *Apostaten* (murtaddūn) behandelt;. sie verfallen der Todesstrafe „damit die Erde von ihnen gereinigt werde". Dies gilt nicht nur von denen, die gegen die Muslime Krieg fuhren; denn solche würden als *Rebellen* auch in dem Fall getödtet, wenn sie nicht in die

---

1) Vgl. Īǧī, Mawāḳif ed. Soerensen 273,3 in bezug auf die eschatologischen Traditionen: والعمدة فى إثباتها إمكانها فى نفسها

2) Al-Durra al-fāchira (diese Schrift wird auch mit dem Titel *Kašf ʿulūm al-āchira* bezeichnet, z. B. in den Exzerpten daraus bei Ḳurṭubī—Šaʿrānī, Taḏkira [Kairo 1310] 12,2; 19,14; 43,21) ed. L. Gautier 69 ult. زيّفت قول واصفيه بالمثل

3) Al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla fī ʿaḳāʾid al milla (Kairo, maṭb. ʿilmijja 1313) 100.

4) Umm VI 145 unten: من سنّة رسول الله فيمن ظَفِرَ به من رجال المشركين انّه قتل بعضهم ومَنَّ على بعضهم وفادَى ببعض واخذ الفدية من بعض فلم يختلف المسلمون انّه لا يحلّ ان يفادى بمرتدّ بعد ايمانه ولا يُمَنّ عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا يُترك بحال حتّى يُسلِم او يُقتَل vgl. Ibn Saʿd V 261,4.

deuten ist eine Leugnung der unzweideutigen Koran- und Prophetenworte. Die Genössen hätten jeden zum Tode verurteilt, der die sinnlichen Verheissungen und Drohungen in ihrer wortgemässen Deutung nur als für das gewöhnliche Volk aus Zweckmässigkeitsgründen bestimmte Lehren aufgefasst hätte, die von den Wissenden in ihrer als einzig wahr gehaltenen geistigen Bedeutung zu verstehen seien [1]).

c) Es ist ein Unterschied zu machen zwischen der zulässigen metaphorischen Deutung der anthropomorphistischen und der allegorischen Erklärung der eschatologischen Texte. Die anthropomorphistische Auffassung der Gottheit sei vernunftwidrig und auch die Genossen hätten zugestimmt, jene Texte in einer Weise zu deuten, durch die jene Auffassung ausgeschlossen wird [2]). Hingegen ist die jenseitige Vergeltung in der wörtlichen Auffassung ihrer koranischen Darstellung nicht vernunftwidrig; die Leugnung des Wortsinnes der Texte, in denen sie verheissen wird, ist Willkür und Eingriff in die Sphäre der göttlichen Allmacht [3]).

Wie hier, so betont Ġazālī im Tahāfut [4]) und in späteren, seiner mystischen Periode angehörigen Schriften die Überzeugung davon, dass die wortgemässe Auffassung der körperlichen Auferstehung [5]) sowie der sinnlichen Freuden des Paradieses [6])

---

1) Fol. 74*b*—75*b*.

2) Dieselbe Distinktion macht er Tahāfut 86,3 u. man vgl. dazu Maimūnī, Dalālat II c. 25 und Fachr al-dīn al-Rāzī, Der Islam III 228 unten und 229 Anm. 2. 3) Fol. 76*a*.

4) Tahāfut 87,3 وما وُعِدَ من امور الآخرة ليس محالا فى قدرة الله فيجب الجرى على ظاهر الكلام بل على فحواه الذى هو صريح فيه ،

5) Vgl. Iḥjā I 114 (Ḳawā'id al-'aḳā'id): die Grabesprüfung, Schöpfung von Paradies und Hölle, Auferstehung seien فى العقل ممكن; Ḳisṭās 53,3: man müsse in diesen Dingen am ẓāhir festhalten اذ لا برهان على استحالة ردّ الارواح الى الاجساد. Maḍnūn kabīr (Kairo 1309) 22,9: لم يقم برهان كلامى ولا فلسفى على استحالته ibid. Z. 18: عود النفس الى البدن بعد مفارقتها عنه فى القيامة امر ممكن غير مستحيل

6) Maḍnūn 26,10 اللذات المحسوسة الموجودة فى الجنان من اكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها. Vgl. al-Iḳtiṣād fi-l-i'tiḳād 95 ff.

f) Aber wird jemand, der einen Rechtgläubigen als Ungläubigen erklärt, hierdurch nicht selbst zum kāfir? Er wird er nur in dem Falle, wenn er ihn *wegen seines rechten Glaubens* als Ungläubigen erklärt. Gründet er aber diese Erklärung bloss auf die *Vermutung*, dass jene Person haeretische Lehren für wahr hält, so ist er nicht anders zu beurteilen, als wenn jemand über welche Person immer sich irrtümliche Ansichten gebildet hätte. Es könne nicht gefordert werden, dass man über den Glaubensstand aller Menschen eine richtige Ansicht habe. Irrte sich jemand darin, und bezöge sich dieser Irrtum selbst auf die Qualitäten des Abū Bekr und ʿOmar, so bekundete er damit Unwissenheit, aber nicht Unglauben. Es könne ja jemand ein guter Muslim sein, ohne überhaupt je die Namen des Abū Bekr und ʿOmar gehört zu haben [1]).

Hingegen kommen in bezug auf die Einreihung der Bāṭinijja in die Kategorie des *kufr* folgende Momente in Betracht:

a) Wenn sie die übrigen Muslime *wegen des Bekenntnisses zu ihren richtigen Glaubenslehren* als Ungläubige stempeln wollen, zumal wenn sie selbst eine dualistische Gotteslehre bekennen und Auferstehung, jenseitige Vergeltung in Paradies und Hölle in ihrem buchstäblichen Sinne leugnen.

b) Es gebe manche Theologen, die in bezug auf die allegorische Deutung der eschatologischen Lehren die Frage der Kufr-erklärung in suspenso belassen und eines bestimmten Urteils darüber sich enthalten (tawaḳḳuf). Sie meinen in Betracht ziehen zu müssen, dass die Bāṭinijja das *Prinzip* von Auferstehung, Paradies und Hölle nicht rundweg *leugnen*, sondern nur den darauf bezüglichen Texten eine von der sinnlichen Auffassung abweichende sinnbildliche *Deutung* (taʾwīl) geben, ebenso wie selbst die Orthodoxie im Verständnis der anthropomorphistischen Texte von der wortgemässen Auffassung zugunsten metaphorischer Erklärungen abbiegt.

Ġazālī hält hier die Enthaltung von einem entschiedenen Urteil als nicht anwendbar. Es ist bei Betrachtung der vom Jenseits redenden heiligen Texte unverkennbar, dass sie nur die wortgemäss sinnliche Auffassung zulassen. Sie anders zu

1) Fol. 74*a* f.

aber nicht ganz unzweifelhaft, dass die Ablehnung des Konsensus, über dessen Beweiskraft unter den Muslimen keine Einhelligkeit herrscht (er beruft sich auf Naẓẓām und seine Partei!) [1]), die Qualifikation des *kufr* verursache [2]).

c) Auch das Dogma von der Unfehlbarkeit des Imam ist nicht als *kufr* zu beurteilen, insofern der Imam nicht zugleich zum Rang eines Propheten erhoben wird (Muḥammed ist der letzte der Propheten). Einen Menschen für unfehlbar erklären sei Torheit, aber nicht Unglaube, zumal die Lehre von der ʿiṣma des Propheten selbst innerhalb der Orthodoxie überaus schwankend ist und in bezug auf dieselbe nichts weniger als Einhelligkeit herrscht [3]).

d) Ebenso kann der Glaube, dass die alten Chalifen und die „Genossen" des Propheten *Sünder* gewesen seien, nicht als kufr beurteilt werden, sondern ist bloss Verfehlung und Irrung; er ist lediglich aus dem Gesichtspunkt der unberechtigten Beschuldigung (ḳaḏf) eines Muslim zu betrachten. Auf die Begehung dieser Sünde verhängt des Gesetz als Strafe achtzig Hiebe; davon ist auch die Verleumdung der Chalifen und Genossen nicht ausgenommen. Zum Ungläubigen wird man durch diese Verfehlung nicht.

e) Dasselbe gilt auch davon, dass sie jene Personen als *Ungläubige* brandmarken; auch dies kann unter keine andere Beurteilung fallen als das Fürungläubigerklären irgend eines anderen Muslim. Ein „Zerreissen des iǵmāʿ" kann dabei nicht festgestellt werden.

Es käme hier allerdings als Motiv der Kāfir-Erklärung in Betracht, dass eine solche Behauptung zugleich die Leugnung der Verkündigung des Propheten involviere [4]), da doch der Prophet die Vorzüge jener Personen in vielen Aussprüchen festgestellt habe.

---

1) Baǵdādī, Farḳ 129, vgl. Muhammed. Stud. II 87 Anm.

2) Über die Stellung des Ġazālī in der Iǵmāʿ-Frage s. Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. 1916.

3) Vgl. Der Islam III 239 ff.

4) Ḳisṭās 57,4 v. u. مهما وُجِد التكذيب وُجِد التكفير; Mustaṣfā II 358,3 v. u. man wird zum Kāfir durch تكذيب النبىّ: — فذلك لتكذيبه الشارع ومكذّبه كافر فلذلك كفّرناه به ،

Jurist abgibt, zeigt er auch hier mehr Milde und Nachsicht als wir in diesen Fragen sonst von zünftigen Fiḳh-Leuten, ja sogar von konsequenten Dogmatikern zu erfahren gewohnt sind. Wenn er auch nicht bis zu dem toleranten Standpunke fortgeschritten ist, der bereits ein Jahrhundert vor ihm Vertreter fand: die Bāṭiniten unter dem Gesichtspunkt der im Islam gebilligten *Meinungsverschiedenheit* (ichtilāf al-umma) zu beurteilen [1]), sehen wir ihn dennoch schon hier auf dem Wege, der ihn schliesslich zu dem Ideengange des Fejṣal al-tafriḳa führen wird [2]). Freilich hat er in letzterer Schrift sich um die Beengungen des fiḳh gar nicht mehr gekümmert. In gegenwärtigem Traktat bestrebt er sich zu retten, was er trotz des spröden Gesetzes noch immer retten konnte.

1. Er gibt sich alle Mühe in bezug auf das Bekenntnis der Bāṭinijja Distinktionen festzustellen zwischen den Momenten, durch die sie in die Kategorie der Ungläubigen (كافر), mit allen schweren Folgen dieser Qualifikation, gereiht werden müssen, und jenen, die diese Beurteilung religionsgesetzlich nicht zur Folge haben, sondern die Bāṭinijja auch von gesetzlichem Gesichtspunkte aus blos als im Irrtum befangene Leute erscheinen lassen.

a) Ihre Lehre, dass das Imamat ausschlieslich in der Familie des ʿAlī erblich und dass der jeweilig legitime Imam unfehlbar sei, ist — insofern diese Leute die übrigen Muslime, die dies Legitimitätsprinzip nicht anerkennen nicht als Ungläubige verdammen — nicht als Unglauben, sondern bloss als Verfehlung zu beurteilen. Es sei allerdings Pflicht der orthodoxen Obrigkeit, solche Leute zu vermahnen und alles zu versuchen, um sie des Richtigen zu belehren.

b) Selbst die Meinung, dass das Chalifat des Abū Bekr und seiner Nachfolger Usurpation und Rechtsberaubung sei, kann nicht als Unglauben (kufr) gebrandmarkt werden, da eine solche Ansicht nicht anders beurteilt werden könne, als die Leugnung einer Forderung des Konsensus (iǵmāʿ). Es scheint

---

1) Muḳaddasī ed. de Goeje 238,13.

2) Vgl. Vorlesungen über den Islam 184. Mit derselben Frage beschäftigt er sich eingehend auch im Iḳtiṣād fi-l-iʿtiḳād 111 ff.

dass der Imam notwendigerweise sowohl gegen grosse Sünden als auch gegen geringere Verfehlungen immun sein müsse [1]. Aus keiner der berechtigten Erkenntnisquellen könne diese Behauptung erwiesen werden. Die Unfehlbarkeit des Imam sei für die seinen Beruf bildenden unerlässlichen Funktionen ebensowenig erforderlich, wie die eines Ḳāḍī oder eines Statthalters. Freilich dehnen die Imamiten die Forderung der Unfehlbarkeit selbst auf die untergeordnetesten Organe des Imam aus, insofern ihr Amt zu religiösen Angelegenheiten in Beziehung steht, während doch tägliche Erfahrung zeigt, dass selbst die frömmsten unter ihnen in ihrem Amtsverfahren (Steuer- und Abgabenverwaltung) sich der Vergewaltigung gegen die Habe der Muslime schuldig machen. „Wenn nun die Rede des Gegners bis zur verstockten Leugnung notwendiger Erkenntnisse heranreicht, so ist das einzig richtige, von ihm abzulassen und sich zu begnügen, ihm Beileid auszudrücken wegen des Schadens, der seine Vernunft betroffen hat" [2].

VIII. fol. *72a—83a* الباب الثامن فى الكشف عن فتوى الشرع فى حقّهم من التكفير والتخطئة وسفك الدم ومضمون هدا الباب فتاوٍ فقهيّة،

Dies Kapitel [3] hat drei die Behandlung der Bāṭinijja betreffende Gesetzesfragen zum Gegenstand.

Wie Ġazālī dies auch im Titel andeutet, stellt er sich in der Beantwortung derselben lediglich auf den technischen Fiḳh-Standpunkt. Wie er noch in einer seiner letzten Schriften betont, ist die Frage, ob jemand in die Kategorie des *kāfir* einzuordnen sei, eine Gesetzesfrage (حكم شرعى); sie betrifft den persönlichen Status der Person, ebenso wie die Frage, ob jemand als Sklave oder als Freier zu behandeln sei (رقّ und حرّيّة) [4] Trotz des Vorbehaltes, dass er in diesem Kapitel *fetwās im Sinne des fiḳh* zu erteilen habe, womit er wohl im vorhinein manches strenge Urteil rechtfertigen will, das er im Laufe der folgenden Untersuchung *in seiner Eigenschaft als*

---

1) Texte Nr. 23. 2) Texte ibid. Ende. 3) Texte Nr. 24. 4) Ḳisṭās 28.

phetensprüche ein tawātur nachweisbar, würde niemand ihre Glaubwürdigkeit bezweifeln. Die auf die ausdrückliche Ernennung ʿAlī's durch den Propheten abzielenden Ḥadīṯe sind aber Fälschungen, hervorgerufen durch dieselben Feinde der Religion, die den Juden falsche Sprüche des Moses (*er* sei das Siegel der Propheten; ewige Giltigkeitsdauer des Sabbatgesetzes)[1]) zutrugen, indem sie diesen durch harte Verfolgung bedrückten Leuten den Gedanken eingaben, durch angebliche Aussprüche des Moses der Religion Muhammeds den Boden zu entziehen[2]).

Widerlegung der Behauptung der Gegner, dass die den šīʿitischen Forderungen entsprechenden Traditionen vielleicht in Vergessenheit geraten oder mit Absicht verheimlicht worden seien[3]). Der Beschuldigung, dass jene Traditionen auch den Orthodoxen als Mutawātir-Berichte wohl bekannt sein müssen, aber von ihnen aus Parteiinteresse beseitigt wurden, stellt er die Bemerkung entgegen, dass sie aus denselben Gesichtspunkten, aus denen sie für die von ihnen wissentlich erdichteten Parteitraditionen Anerkennung fordern, sich auch gegen die Berechtigung der von anderen Parteigängern (*Bekrijja*[4]) und *Rāwendijja*) für die (durch den Propheten geschehene) ausdrückliche Ernennung des Abū Bekr, bezw. des ʿAbbās erdichteten Beglaubigungssprüche nicht auflehnen dürften[5]).

Zurückweisung der Einwendung, dass auch die Traditionen über die Wunder des Propheten von den Ungläubigen, ja sogar von einigen Gruppen der Muslime[6]) geleugnet werden. Hier behandelt Ġazālī im besondern das Wunder der Mondspaltung und gibt eine Reihe von Gründen dafür an, dass dies Wunder nicht durch die Gesamtheit bezeugt werden konnte[7]).

2. Widerlegung der von den Gegnern festgehaltenen Ansicht,

---

1) Vgl. Kaufmann-Gedenkbuch (Breslau 1900) die Behauptung des Ǵemāl al-dīn al-Ḳazwīnī, dass der betreffende Bibelvers durch Rāwendī (9. Jhd. Chr.) untergeschoben worden sei.

2) Texte Nr. 21. 3) Fol. 69*a*.

4) S. Masʿūdī, Tanbīh 337,7 اصحاب النصّ على ابى بكر vgl. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 29 Anm. 2.

5) Texte Nr. 21. 6) Baġdādī, Farḳ 114. 135. 7) Fol. 69*a*—70*a*.

schwer, selbst für das Imamrecht des ʿAlī eine unbedenkliche Basis zu finden. Für die von ihnen anerkannte Tatsache, dass der Prophet den ʿAlī zu seinem Imam-Nachfolger ausdrücklich ernannt habe, fehlen die Bedingungen des *tawātur*; ebenso fehlen sie auch für die Annahme, dass der Übergang der Würde von Generation zu Generation auf eine bestimmte Person aus der Nachkommenschaft des Propheten durch Ernennungsakte der Vorgänger erfolgt sei. Vier Bedingungen des tawātur, die bei den Voraussetzungen der Imamiten nicht zutreffen [1]. Das tawātur für dieselben ist schon durch die Tatsache ausgeschlossen, dass die verschiedenen šīʿitischen Sekten je verschiedene Imamreihenfolgen aufstellen, die einen mit der Erwartung der dereinstigen Parusie (raǵʿa) des letzten ihrer Reihe, die anderen — wie die Bāṭinijja — in einer bis auf die Gegenwart sich stetig fortsetzenden Folge *offenbarer* Imame. Die eine Sekte behauptet von den Imamen der anderen, dass ihre Väter kinderlos gestorben seien; demnach könne die Berechtigung des Nachfolgers nicht auf ein naṣṣ des Vorgängers gegründet sein. So erweisen sich ihre Behauptungen auch von diesem Gesichtspunkt aus als völlig grund- und aussichtslos, und wenn sie nun den naẓar zugunsten des naṣṣ verschmähen, kommen sie damit vom Regen in die Traufe [2].

Das Ḥadīṯ, das die Šīʿiten für die Ernennung des ʿAlī und seiner Nachkommen anführen, sei nichtig; ebenso würde es ja nicht an Tendenz-Ḥadīṯen fehlen, die für die Rechte des Abū Bekr und die im orthodoxen Islam anerkannte Chalifenfolge geltend gemacht werden könnten [3]. Dasselbe gelte von ihrem sonstigen tendenziösen Ḥadīṯ-Apparat, dessen Widerlegung Ġazālī hier nur streift, da eine erschöpfende Behandlung der Naṣṣ-Frage im Rahmen des Imam-Kapitels des kalām erledigt wird [4]. Wäre für jene angeblichen Pro-

---

1) Texte Nr. 19.

2) Fol. 67*a* فاستبان انّ ما ذكروه طَمع فى غير مَطْمَع وفزع الى غير مَفْزَع ومثالهم فى الفرار من (Hschr. فى) مسلك النظر الى مسلك النصّ مثال من يميل من البلل الى الغرق Zu letzterer Phrase vgl. ZDMG, LI 472.

3) Texte Nr. 20.

4) Fol. 68*a* وامّا دعوى النصّ الصريح المتواتر مُحال من وجوه موضع استقصائها فى كتاب الامامة من علم الكلام ،

gläubigen nur die Anerkennung der Prinzipien, nicht aber das Wissen der Modalitäten gefordert wird.

Bemerkenswert ist zumeist seine Widerlegung des fünften Argumentes. Er hält das angeführte Ḥadīṯ von den einigen und siebzig Parteien und der einzigen seligmachenden nicht für beweisfähig [1]). Es sei eine Einzeltradition (āḥād), die noch obendrein mit einem Zusatz interpoliert worden sei. (Der Zusatz ist wohl der Schluss: „wobei ich und meine Genossen sind") [2]). Also Kumulierung des Ungewissen mit anderem Ungewissen. Aber selbst bei Verwendung des Ḥadīṯ in seiner angeführten Gestalt, könne es von den Bāṭinijja nicht als Rechtfertigung benutzt werden, da man dem Propheten und den Genossen, deren Verfahren in allen Lebensverhältnissen nicht ergründet werden kann, richtig folgt, wenn man, wo ein direktes Beispiel nicht vorliegt und ein taḳlīd nicht am Platze ist, das naẓar anwendet. Dies Verfahren entspräche der Instruktion, die er selbst dem Muʿāḏ erteilte [3]).

VII. fol. 65*b*—72*a* الباب السابع فى إبطال تمسّكهم بالنصّ فى إثبات الإمامة والعصمة،

1. Wenn die Bāṭinijja Vernunftargumente aus den Beweisen zur Bekräftigung ihrer Lehre ausschliessen, ahmen sie den imamitischen Śīʿiten nach, welche die Berechtigung ihres Imamglaubens auf ein *naṣṣ* gründen, d. h. darauf, dass ihre Imame von ʿAlī an bis auf den gegenwärtigen Vertreter dieser Würde je durch *ausdrückliche* Verfügung ihrer Vorgänger für dieselbe bestimmt worden seien. Dem gegenüber tritt hier Ġazālī den Nachweis an, dass auch diesem Anspruch jeder Berechtigungsgrund fehle. Es wird ja schon den Imamiten

1) Über die verschiedenartige Gestaltung und die Unzuverlässigkeit dieses Ḥadīṯ handelt Ġazālī im Fejṣal al-tafriḳa 55; verschiedene Versionen desselben s. ZDMG. LXI 74.

2) Man hat dies Ḥadīṯ auch in folgendem Text auf den Genossen ʿAuf b. Mālik zurückgeführt: تفترق أمّتى على بضع وسبعين فرقة اعظمها على امّتى فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرّمون ما احلّ الله ويُحِلّون ما حرّم الله vgl. darüber ʿAbdalbarr al-Namarī Ġāmiʿ bajān al-ʿilm wafaḍlihi 141.

3) Texte Nr. 18. Vgl. zur Instruktion an Muʿāḏ, Ẓāhiriten 9.

Mehr wissen wir über die Familie der *Sabbāsijja* [1]) mit ihrem Anspruch, dass innerhalb derselben der göttliche Charakter von Vater auf Sohn erblich übergeht. Wäre uns das Werk المبدا والمآل von Jākūt erhalten, würden wir noch genauer über das Treiben des *Ibn al-Śabbās* unterrichtet sein, der im fünften Jahrhundert d. H. [2]) in der am Maᶜķil-Kanal gelegenen Ortschaft Ṣajmara mit jenem Anspruch auftrat und mit seiner Gaukelei das leichtgläubige, ihm Anbetung zollende Volk betörte [3]). Dieser in seiner Familie sich forterbende Schwindel ist aus dem 5ten (Abu-l-ᶜAlā al-Maᶜarrī, Ibn Ḥazm) und 6ten Jahrhundert d. H. (Abu-l-farağ ibn al-Ǵauzī) gut bezeugt. Da, meines Wissens, *L. Massignon* in seiner unter der Presse befindlichen *Ḥallāğ*-Monographie die darauf bezüglichen Daten erschöpfend behandelt, möchte ich seinen Studienergebnissen hier nicht vorgreifen.

* * *

Hierauf geht Ġazālī auf die Widerlegung der *fünf* gegen die Kompetenz des naẓar aufgeführten Argumente der Bāṭinijja über [4]); auch dabei werden die Methoden der *muᶜāraḍa*, *ibṭāl* und *taḥķīķ* in Anwendung gesetzt. Sein Ziel ist immerfort darauf gerichtet, die Gegner ad absurdum zu führen, indem er stets darauf hinauskommt, dass auch die Bāṭinijja die Anerkennung eines Imām maᶜṣūm nicht ohne Anwendung eines — freilich logisch anfechtbaren — naẓar erweisen können; ferner dass man zur sicheren Erkenntnis der Religionswahrheiten eines unfehlbaren Imam nicht bedürfe, andererseits die Enthüllung der in den Schriften nur angedeuteten, aber nicht im speziellen ausgeführten Lehren (Zeit und Umstände der Auferstehung u. s. w.) vollends überflüssig sei, da vom Recht-

1) Sie wird hier bereits fol. 16*b* erwähnt: اناسًا يزعمون انّهم ورثوا الربوبيّة من آبائهم المعروفين بالسناسه (so) ،

2) Jāķūt sagt: فى حدود سنة ٤٥٠. Diese Angabe ist sicher ungenau, da Abu-l-ᶜAlā, bei dem das Faktum erwähnt ist, 449 starb. Auch Ibn Ḥazm (st. 456) spricht davon nicht im Sinne eines Ereignisses aus allerjüngster Zeit.

3) Jāķūt, Geogr. WB. III 442,15.

4) Fol. 55*a*—65*b*.

jenem Epitheton bekannten zejditischen Imam in Ṭabaristān, Ḥasan b. ᶜAlī al-Uṭrūś (st. 304)[1] denken, dem übrigens die hier erzählte Gaukelei nicht zuzutrauen ist. Es scheint jedoch, dass hin und wieder ein Schwindler mit diesem auf zejditischem Boden hochgeachteten Namen meinte imponieren zu können. Ähnliche Volksbetörung wird noch aus späterer Zeit erwähnt. Eine treffende Parallele zu dem Treiben des Nāṣir al-ḥaḳḳ finden wir zur Zeit der Reisen Carsten Niebuhrs in Neǵrān. Dort regierte zu jener Zeit ein wegen seiner Tapferkeit und seiner das ursprüngliche Gebiet seiner Herrschaft beträchtlich ausdehnenden Eroberungen bewunderter unabhängiger Śejch mit Namen *Mékkrami*[2]).

„Dieser Schech — erzählt Niebuhr — ist in Arabien nicht allein als ein grosser Officier, sondern auch als ein grosser Geistlicher berühmt. Er hat in der Religion von den Sunniten und Zeiditen ganz verschiedene Meinungen. Die Araber sagten, dass er ein Mittel erfunden hätte, schon in dieser Welt einen guten Nutzen vom Himmel zu ziehen; denn er verkauft das Paradies, nach ihrem Ausdruck, Ellenweis, d. i. er weiset einem jeden, nachdem er ihm bezahlt, einen grossen oder kleinen Platz im Himmel an und die einfältigen und abergläubigen unter den Arabern kaufen dergleichen Zettel, so wie andere Amulete von ihm und seinen Gevollmächtigten, in der Meinung, dass es wenigstens nicht schade, einen solchen Pass zu haben, wenn er auch nichts nutzen solle. Indessen hoffen sie das beste, im Fall Gott den Mékkrami würklich die Erlaubniss gegeben hätte das Himmelreich auszuteilen" [3]).

Wir sehen hier mehr als sechs Jahrhunderte nach dem Nāṣir al-ḥaḳḳ einen genauen Nachahmer seines Betrugs, der wie wir neuestens durch *E. Griffini* erfahren, unter den Bāṭiniten in Südarabien noch heute im Schwange ist [4]).

1) Vgl. Strothmann, Der Islam II 61, Staatsrecht der Zaiditen 55 ff.

2) *So* bei N., richtig: *Mukramī*. Dies ist noch heute ein hierarchischer Titel bei südarabischen Ismāᶜīliten vgl. E. Griffini, ZDMG, LXIX 82 f. M. Hartmann, Die arab. Frage 599.

3) Carsten Niebuhr, Beschreibung von Arabien (Kopenhagen 1772) 273. Ich verdanke den Nachweis dieser Stelle Herrn *C. van Arendonk* in Leiden. In der Anmerkung zur Stelle berichtet Niebuhr noch: „Nachher hörte ich zu Maskat und Basra, dass schon ein anderer, welcher sich auch einen Mohammedaner nannte sich eben dieser Kunstgriffe in Kirmân bedienet, und dadurch viel Geld gewonnen habe".

4) ZDMG l.c. 85.

Unfehlbarkeit und tiefes geheimnisvolles Wissen eine betrügerische Erdichtung seiner Anhänger, den er selbst, in Anbetracht der Geringfügigkeit seiner Kenntnisse in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft, an denen er weniger teilhat als irgend ein gewöhnlicher Fachgelehrter, selbst gar nicht erhebt [1]).

* * *

Als interessanter Beitrag zur Kulturgeschichte können die zeitgenössischen Daten betrachtet werden, die Ġazālī hier über die Erfolge von Volksbetörern anführt, die nach älteren Mustern [2]) Anspruch auf göttlichen oder prophetischen Charakter machten. Sie sind umso wertvoller, als sie — wenigstens soweit ich ihnen nachforschen konnte — zum Teil aus anderweitigen Quellen nicht bekannt zu sein scheinen. Es ist z. B. nicht gelungen, den ʿAlī b. Kahla (oder wie der Vatername sonst auszusprechen ist) [3]) aus sonstigen Berichten nachzuweisen. Aus der Zeit des Ġazālī wird, ohne Nennung des Namens, von einem Pseudopropheten erzählt, der in Nihāwend aufgetreten war und dem sich auch im Sawād viele opferwillige Anhänger anschlossen. Mit einem auf göttlichen Charakter Anspruch machenden Impostor wird er jedoch nicht in Verbindung gesetzt [4]). Überdies wird sein Auftreten um zwölf Jahre nach Abfassung des Mustaẓhirī datiert; freilich ist es nicht ausgeschlossen, dass seine Wirksamkeit, die sich doch nicht auf das Datumjahr des Annalisten beschränkte, bereits 487 im Zuge gewesen sei.

Rätselhaft ist der *Nāṣir al-ḥaḳḳ* in Ġīlān. Unmöglich kann man dabei, da Ġazālī von einer bis in seine Zeit *fortdauernden* Erscheinung spricht, hier an eine Beziehung auf den unter

1) Texte Nr. 16.

2) Muḥammed b. Bišr in Baġdād, der als göttliches Wesen anerkannt sein wollte und eine grosse Zahl von Gläubigen fand (Ibn al-Aṯīr ann. 289 ed. Būlāḳ VIII 22); ein al-Baṣrī in Baġdād, der behauptete, dass die Seele des Šalmaġānī in ihn übergegangen sei und dessen Anhänger an seine Göttlichkeit glaubten (ann. 340, VIII 178). Pseudopropheten: Maḥmūd b. al-Faraǵ in Sāmarrā (ann. 235, VII 18), ein anderer ann. 322 in Šāš (VIII 100).

3) Der Text entbehrt ja der diakritischen Punkte; statt des *ḳ*, könnte eventuell *ch* oder *ǵ* das richtige sein; ebenso ist auch die Vokalisation unsicher.

4) Ibn al-Aṯīr ad ann. 499 (X, 129) Abulmaḥāsin II 2 ed. Popper 347,18 Sujūṭī, Ta'rīch al-chulafā (Kairo 1305) 172,5.

Mitteilung, selbst wenn sie den sonstigen Tawātur-Bedingungen entspräche, der einen, dass dabei ein tendenziöses Übereinkommen der Gewährsmänner vollends ausgeschlossen sei [1]).

„Im Interesse der guten Meinung, die man von ihrem Mann (dem Imam) hegen möchte, wäre es sogar erwünscht, dass sie (die Propagandisten) der Lüge geziehen würden. Denn würden sie dem ähnliches, was sie vom Imam erzählen, von einem Spitalskranken berichten, so würden wir sie entweder der Lüge zeihen, oder voraussetzen, dass jener Kranke verrückt sei. Kein Vernünftiger wird nämlich von sich behaupten, dass er frei von Versündigung sei, wenn wissende Leute aus unmittelbarer Erfahrung Kenntnis davon haben, dass er verbotene Dinge übt [2]). Das geringste Zeichen der Vernünftigkeit ist aber die Scheu vor schändlicher Verwegenheit und vor der Schmückung seiner Person mit Dingen, die ihr nicht zukommen .... Darum ist es uns nicht wahrscheinlich, dass sie Wahrheit sprechen, wenn sie ihrem Mann jenen Anspruch zuschreiben".

Die Bāṭinijja könnten versuchen die Ablehnung des (angeblichen) Anspruches ihres Imam (auf Sündenlosigkeit und Unfehlbarkeit) damit zu vergleichen, dass etwa Zeitgenossen des Propheten in entfernten Ländern seine Sendlinge des Betrugs geziehen hätten und sagten, dass Muhammed selbst an die Beanspruchung des Propheten-Charakters gar nicht denke. Neben ironischer Zurückweisung einer solchen Vergleichung [3]) verweist Ġazālī auf die grosse Öffentlichkeit, in der Muhammed auftrat, auf die Wunder, die er öffentlich übte, auf die Kriege, die er führte. Demgegenüber lebt ihr Imam im verborgenen. Wohl sei der Anspruch seiner Vorfahren auf die Chalifenwürde bekannt; hingegen sei der auf

1) Vgl. Der Islam III 234 f.

2) Dies bezieht sich sicher auf die durch die (sunnitischen) Historiker bezeugte Lebensführung des zeitgenössischen Fāṭimiden Mustanṣir: er beschäftigte sich mit Spielen, Trinken und Belustigungen (Abulmaḥāsin II, 2 ed. Popper 242,13). Leider ist ein weitläufiges (drei Bände umfassendes) biographisches Werk über diesen Chalifen von seinem durch theologische Vorurteile nicht beeinflussten Zeitgenossen Abu-l-Wafā Mubaššir b. Fātik (Jāḳūt ed. Margoliouth VI 241 paenult.) nicht erhalten.

3) Vgl. die Anmerkung zur Textstelle, S. ٣٤ f.

wird ferner auf Grund des Augenscheins und der weithin verbreiteten Kunde zurückgewiesen. Ihr Imam sammelt nämlich Gelder ein, erhebt alle Arten von ungerechten Steuern und führt ein luxuriöses Leben. Auf Grund eines hundertsten Teiles davon würde die Zulassung einer solchen Person zur gerichtlichen Zeugenschaft abgelehnt werden [1]), wie erst ihr Anspruch auf Unfehlbarkeit? In der Tat wird der Glaube daran weniger am Wohnort des Imam selbst verbreitet, wo man sein Treiben kennt, als in entfernten Gegenden, von wo die Reise des Adepten nach dem Sitz jenes Imam mit grossen Schwierigkeiten verbunden wäre.

Jedoch es ist auch dies nicht in glaubwürdiger Form bezeugt, dass der Imam selbst den Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebe. Man hört dies lediglich von einzelnen Propagandaleuten, die persönlich nicht über allen Verdacht erhaben sind und diese Behauptung auch nicht unmittelbar aus dem Munde jener Person gehört haben können, die — zumal sie der Öffentlichkeit unzugänglich nur mit Auserwählten von Auserwählten verkehrt — jenen Anspruch auch nur einer Auslese von diesen kundgegeben haben würde. Die Verbreitung dieses Glaubens entspräche den Bedingungen des für die Glaubwürdigkeit einer Mitteilung erforderlichen *tawātur* auch in dem Falle nicht, wenn die Zahl derer, die ihn vom Imam selbst empfangen hätten, die für eine Tawātur-Nachricht beanspruchte Zahl von Gewährsmännern erreichte. Es käme im Verhältnis zum Verbreitungsgebiet der Propagandisten — wenn überhaupt — kaum einer auf eine Stadt. Überdies ermangelt ihre

---

1) Es fehlt nicht an Beispielen dafür, dass strenggesinnte Ḳāḍīs Herrschern, die in ihrem Privatleben gegen die Forderungen der orthodoxen Gesetzlichkeit verstiessen, die Zulassung als gerichtliche Zeugen verweigerten. Bei einer solchen Weigerung verharrte hartnäckig der Grossḳāḍī von Kairo, Śeref al-dīn b. ʿAjn al-daula (617 d. H.) gegenüber dem Ejjubidensultan al-Melik al-Kāmil, weil dieser in seinem Palaste mit der berühmten Sängerin ʿAǵība Musikunterhaltungen veranstaltete. Er zog es vor seinem Amte freiwillig zu entsagen als dem Sultan gegenüber seinen Standpunkt zu verlassen. „Der Sultan kann befehlen aber nicht als Zeuge auftreten" (السلطان يأمر ولا يشهد, Subkī, Ṭab. Śāf. V 27). Der Ḳāḍī Abū Bekr al-Śāmī in Bagdad (st. 488 d. H.) erklärte, dass er den Sultan Melikśāh und seinen Vezīr Niẓām al-mulk als Zeugen nicht angenommen hätte, weil sie seidene Kleider trugen (ibid. III 84,9 v. u.).

von ihnen seinen Anspruch durch Wunder bekräftigt, den Vorzug des einen vor dem andern beweisen? Die Dummheit ist, wie ihr seht, nicht euer Privilegium, und dass ihr dies glaubet, ist wunderlicher als die Dummheit selbst.

Der zweite Anwärter ist ein Mann in der Gegend von Baṣra; der macht darauf Anspruch ein göttliches Wesen zu sein; er hat eine Religion ausgedacht, einen Koran geordnet und einen Mann Names ᶜAlī b. علك aufgestellt, der wie Muhammed es war, sein Prophet sei. Fast zehntausend Seelen zählt er als seine Anhänger, und es ist gut möglich, dass die Zahl seiner Getreuen die der eurigen überrage. Auch dieser Mann macht Anspruch auf die ᶜiṣma und auf noch mehr als dieselbe (nämlich die Göttlichkeit).

Und was könnten die Bāṭinijja antworten, wenn ihnen ein Mann von den *Śābāsijja* entgegengestellt würde, der jene Voraussetzungen (der Unfehlbarkeit und Sündenlosigkeit) mit der anderen (Göttlichkeit) kombiniert und dessen Anspruch daher umfangreicher ist als der des Imam der Bāṭinijja? Es ginge nicht an, die Ansprüche dieser Leute von vornherein abzuweisen. Denn die Śābāsī-Leute wollen die göttliche Qualität von Vater auf Sohn vererbt als Inkarnation *(ḥulūl)* innehaben; bereits der Grossvater des gegenwärtigen Śābāsī habe die Göttlichkeit für sich beansprucht. Und noch manch anderer habe denselben Anspruch für seine Person erhoben: Ḥallāǵ, Bisṭāmī. Ġazālī selbst habe einen durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit berühmten Ṣūfī im Namen seines Śejch die Aussage anführen hören: „Was du von den neunundneunzig Gottesnamen hörst, wird alles zum Attribut des Ṣūfī, der erst auf dem Pfade zu Allah hinschreitet und zu den Wandelnden, aber noch nicht zur Schar der (am Ziele) Anlangenden gezählt werden kann". Auch der Glaube der Christen in bezug auf die Natur Jesus' sowie der der śīᶜitischen ᶜAlīvergötterer wird angeführt um zu beweisen, dass die Vorstellung vom ḥulūl nicht von vornherein als undenkbar zurückgewiesen werden könne, sondern dass sie eine Torheit sei, die durch Beweise widerlegt, ganz ebenso wie auch der Glaube der Bāṭinijja durch Beweise zunichte gemacht wird.

Der Glaube der letzteren an die Unfehlbarkeit ihres Imam

gesetzlichen Fragen (*ichtilāf*) an [1]), um zu dem Resultat zu gelangen, dass der Irrtum auf dem Gebiet gesetzlicher Modalitäten nichts auf sich habe und nicht die Gefahr mit sich führe, mit der die Bāṭinijja die Leute schrecken. Die gottesdienstlichen Handlungen seien Bestrebungen und Übungen, die zur Reinheit der Seele und zur Erlangung der Seligkeit führen sollen. Es sei in anbetracht dieses Zieles gleichgültig, dass in der Bestimmung der Modalitäten Unterschiede zur Geltung kommen [2]).

Die meiste Bedeutung hat die Widerlegung der 7. und 8. Proposition der Bāṭinijja, die darauf gegründet sind, dass es ausser dem fāṭimidischen Chalifen in Aegypten tatsächlich niemand in der Welt gebe, der öffentlichen Anspruch erhebt, der *unfehlbare* Imam zu sein. Da sich ihm in diesem Anspruch kein Rivale entgegenstellt, so sei er — meinen sie — als der *unbestrittene* Vertreter dieser Würde anzuerkennen. Ġazālī will von vornherein die Sicherheit dieser Voraussetzung nicht anerkennen. Es sei doch gut möglich, dass es in entfernten Zonen Anwärter der Unfehlbarkeit gebe, deren Kunde nicht in alle Länder gedrungen sei; die Ursache haben, diesen Anspruch nicht öffentlich kundzugeben, oder deren Anhänger, von Feinden umgeben, verhindert sind die Kunde in ferne Länder zu tragen. Andererseits könnte man in der Tat das Vorhandensein von Leuten nachweisen, die ausser dem aegyptischen Herrscher Anspruch auf das Attribut der *ʿiṣma* machen. Ġazālī kann deren zwei namhaft machen. Der eine lebt in Ġīlān, wo es stets einen Mann gebe, der sich *nāṣir al-ḥaḳḳ* nennen lässt und die ʿiṣma und den Rang eines Propheten für sich in Anspruch nimmt. Die törichten Bewohner jener Gegend beschwindelt er damit, dass er ihnen bestimmt abgemessene Strecken des Paradieses zuteilt; einigen sogar dies nur unter beschränkenden Bedingungen zugesteht, indem er ihnen je eine Elle vom Paradies nur um 100 Dīnāre überlässt. Tatsächlich führen ihm die Leute ganze Geldschätze zu, um dafür Wohnungen im Paradies zu erkaufen. Dies wäre also ein Anwärter ausser euerem Imam. Womit wollt ihr denn, da keiner

---

1) Fol. 47*a*—48*b*. 2) Texte Nr. 15.

Darauf folgt [1]) die *spezielle* Widerlegung der bāṭinitischen Thesen. Namentlich geht Ġazālī in der Polemik gegen die zweite These auf eine Klassifizierung der religiösen Lehren ein. Er unterscheidet zwischen sicheren, durch Vernunfteinsicht erwiesenen (dogmatischen) Bekenntnissen sowie den durch ununterbrochene und vielfach beglaubigte Traditionskontinuität (tawātur) als solche gesicherten ausdrücklichen Verordnungen des Propheten (naṣṣ) und den gesetzlichen Bestimmungen, deren Beglaubigung sich bloss auf Vermutung (ẓann) gründen könne, sowie den unzähligen neu auftauchenden Gesetzesfragen, bei deren Entscheidung das *iǵtihād*, die freie Ergründung einzutreten habe und Meinungsverschiedenheit und Irrtum Platz greifen können. Bei Erkenntnissen ersterer Art bedarf man infolge der Sicherheit der Erkenntnisquelle keines unfehlbaren Imam; bei denen der zweiten wäre es absurd, die autoritative Entscheidung einer als unfehlbar anzuerkennenden Person eintreten zu lassen, die sich dadurch an die Stelle des Propheten setzen würde, um Fragen, die dieser unentschieden gelassen hat durch blosses Machtwort zu lösen, oder einer schwach beglaubigten Einzelüberlieferung (āḥād) die Würdigkeit des tawātur zu verleihen, während doch nichteinmal die dem Imam selbst zugeschriebenen Kundgebungen diesen Charakter an sich tragen.

Bei der temporären und konventionellen Art gesellschaftlicher Gesetze, könnten in bezug auf dieselben apodiktische Argumente nicht als Basis der Entscheidungen des Imam dienen. Ebenso wenig können hypothetische Argumente den Grund für die Ausschlieslichkeit seiner Entscheidungen bilden. Darin unterschiede er sich nicht von den übrigen fuḳahā, da die gesetzlichen Bestimmungen des fiḳh nicht absoluten Charakter haben können, sondern unter dem Einfluss der subjektiven Meinung entstehen, deren Berechtigung Muhammed selbst für seine Zeit zugestanden hat. Auch die Lehren des Imam könnten diesem blos subjektiven Charakter nicht entgehen [2]).

Diesen Auseindersetzungen schliesst Ġazālī eine Darstellung des Wesens des *iǵtihād* und der Meinungsverschiedenheit in

1) Fol. 43*a*—54*a*. 2) Texte Nr. 14.

3) Der Grundsatz der Bāṭinijja, dass *die Einstimmigkeit ein Zeichen der Wahrheit, die Vielheit ein Zeichen der Unwahrheit sei*[1] الوحدة دليل الحقّ والكثرة دليل الباطل. Dem einheitlichen Bekenntnis der Taʿlīmijja stehen die geteilten Meinungen der Gegner gegenüber: die Wahrheit ist demnach bei jenen[2].

4) Die die Wahrheit mit naẓar suchen, sind häufig veranlasst aufzugeben, was sie früher ausdauernd für das richtige gehalten haben.

5) Das Ḥadīṯ, wonach sich „die islamische Gemeinde in mehr als siebzig Parteien spalten werde, unter welchen nur eine die seligmachende sei: die Leute der Sunna und Ǵemāʿa d. h. die daran halten, wobei ich und meine Genossen sind". Dies zeigt, dass der Prophet die Leute auf die Befolgung der lehrenden Autorität hingewiesen hat.

Bevor Ġazālī auf die Widerlegung der acht Propositionen der Bāṭinijja[3] eingeht, sendet er eine *allgemeine* Kritik ihres Standpunktes in der Zurückweisung des naẓar voraus. Seine Kritik erstreckt sich zunächst auf den Nachweis, dass selbst die Bāṭinijja dem naẓar nicht entgehen können, dann auf die Entkräftung ihrer gegen das naẓar vorgebrachten Argumente. Er erörtert die richtige Art die Wahrheit durch Syllogismen zu ergründen durch Beispiele aus der Mathematik (Euklid) und der Metaphysik. Ġazālī weist die Notwendigkeit des taʿlīm nicht zurück, distinguiert jedoch zwischen den Objekten, an denen es seine Anwendung findet und denen, an welchen es als Erkenntnisquelle versagt und wo die selbständige Ergründung an seine Stelle zu treten habe, die durch die Autorität eines unfehlbaren Imam nicht ersetzt werden könne[4].

---

1) s. Śahrastānī 151,4 v. u. ff. Ḳisṭās 71,1; 73,6.

2) Fol. 36a فانّا اذا قلنا كم الخمسة مع الخمسة فالحقّ واحد وهو ان يقال عشرة والباطل كثير لا حصر له وهو كلّ ما سوى العشرة ممّا فوقها او تحتها والوحدة لازمةُ مذهب التعلّم فانّه اجتمع الف الف على هذا الاعتقاد واتّحدت كلمتهم ولم يتصوّر بينهم اختلاف واهل الرأى لا يزال الاختلاف والكثرة تلازمهم فدلّ ان الحقّ مع الفرقة التى تلازم الوحدةَ كلمتُها وعليه دلّ قوله تعالى (4,84) ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرًا،

3) Sie sind Text Nr. 12.

4) Texte Nr. 13.

sein müsse und dass der einzige, der auf dieselbe Anspruch haben kann und sie unbestritten inne hat, der fāṭimidische Imam in Aegypten sei [1]). Fünf Argumente der Bāṭinijja gegen die Kompetenz des *naẓar al-ʿaḳl* als Erkenntnisquelle der Wahrheit.

1) Von mehreren disputierenden Parteien, stützt jede einzelne ihre, der der Gegner widersprechende Meinung auf *naẓar*. Auf welchem Grund könne man nun dies Recht der einen erschlossenenen Meinung gegen die andere, die auf demselben Wege gewonnen wurde, feststellen „etwa — so spotten sie — auf Grund der Länge des Bartes oder der weissen Farbe des Antlitzes (des Verteidigers), oder weil er besser schreien kann und seinen Ruf mit grösserer Schärfe geltend macht?" [2]).

2) Leute, die in ihren Zweifeln sich um Belehrung an jemand wenden, können nicht auf das *naẓar al-ʿaḳl* als Mittel gewiesen werden, ihre Zweifel zu lösen. Der gemeine Mann ist nicht fähig dies Mittel anzuwenden, der gebildete hat es bereits nutzlos angewandt, ehe er um Aufschluss zu euch kam und wenn ihr seiner Spekulation eine andere gegenüberstellt, für welche ihr das Privilegium der Richtigkeit beansprucht, so seid ihr bei dem von euch verworfenen *taʿlīm* angelangt, ohne für dasselbe eine persönliche Autorität und Beglaubigung geltend machen zu können. Dabei wird ja der Unterricht je nach dem Standpunkt des Lehrers verschieden ausfallen und die Zweifel werden also durch die von euch ausgehende Belehrung nicht gelöst werden können [3]).

---

1) Texte Nr. 12.

2) Fol. 35*a* فبما ذا يتميّز عنه أبطول اللحيـة ام ببياض الوجه ام بكثرة الشغب (السعب .Hschr) او الحدة فى الدعاء ، وعند هذا يطلقون لسان الاستهزاء والاستخفاف معتقدين ان لهم بكلامهم اليد البيضاء التى لا جواب عنها ،

3) Fol. 36*a* اذ هذا المتعلّم يقول قد دعانى الى التعلم منه خصمُك وقد تحيّرتُ فى تعيين المعلّم ايضا وليس يدّعى واحد منكم العصمة لنفسه ولا له معجزة تميّزه ولا هو متفرّد بامر يفارق به غيره فلا ادرى اتّبع الفلسفى او الاشعرى او المعتزلى واقاويلهم متعارضة وعقولهم متماثلـة ولست اجد فى نفسى الترجيح بطول اللحيـة وبياض الوجوه ولا ارى افتراقا الا فيه ،

Zahlenverhältnisse auf sie anwendet. Sogar die Sufjānī-Erwartung [1]), und die Lehre der Rāwenditen von der ausschliesslichen Berechtigung der Nachkommen des ʿAbbās [2]) und des Mahdīcharakters des Manṣūr — der in siebenter Generation Abkömmling des ʿAbbās war — können aus der Siebenersymbolik ebenso gefolgert werden, wie dies die Bāṭiniten für ihre Siebenerzyklen tun [3]).

VI. fol. *34a*—*65b* الباب السادس فى الكشف عن تليساتهم التى زوّقوها بزعمهم فى معرض البرهان على إبطال النظر العقلى وإثبات وجوب التعليم من الامام المعصوم،

Acht Praemissen, aus welchen die Bāṭinijja die Folgerungen ziehen, dass die Erkenntnis der Wahrheit nicht durch selbständiges Ergründen sondern nur durch Belehrung des unfehlbaren Imam erlangt werden könne; dass immer eine solche Autorität aus der Nachkommenschaft des Propheten vorhanden

---

1) Über diese Erwartung der Anhänger der durch die Merwāniden sowie später durch die ʿAbbāsiden verdrängten Sufjān-Dynastie s. Snouck Hurgronje Der Mahdī (Revue Coloniale Internationale, 1886) 11 des SA. wo Anm. 3 die im Laufe der Jahrhunderte als Sufjānī's erschienenen Personen nachgewiesen sind. Snouck verweist ergänzend noch auf Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje II 526, wo von dem im Jahre 227 d. H. als Omajjadenabkömmlung auftretenden al-Mubarkaʿ al-Jamānī berichtet wird, den seine Anhänger als Sufjānī erklärten. Die Tradition über das dereinstige Erscheinen eines Sufjānī wird im Anschluss an Sure 34,50 auf den Gewährsmann so vieler apokalyptischer Überlieferungen, Ḥuḏejfa al-Jamānī, zurückgeführt (Ṭabārī, Tafsīr XXII 63). Ein geographisch nicht näher bestimmtes *Wādī Jābis* in Syrien wird als der Ort bezeichnet, an dem der Sufjānī dereinst hervortreten werde (Masʿūdī, Tanbīh 337,12, Jāḳūt, Geogr. WB. IV, 1000,21). — Vgl. zur Sufjāni-Vorstellung auch Van Vloten, Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam 1894) 61 und besonders H. Lammens, Le Califat de Yazīd I 17 (= MFO, IV 249). Die Angaben des Ġazālī, der wohl den i. J. 132 d. H. erschienenen Sufjānī (Ibn al-Aṯīr ad ann.) im Auge hat, sind hier etwas ungenau; denn erstlich werden statt sieben Omajjadenchalifen deren acht, ferner diese mit Übergehung von Muʿāwija II, Sulejmān, und Jazīd II aufgezählt. Über solche Übergehungen in der Aufzählung der Omajjaden s. Nöldeke in ZDMG. LV 690.

Interessant ist die Bezeichnung der Anhänger der Sufjāni-Hoffnungen als „Omajjadenanhänger von den Imāmijja".

2) Vgl. Masʿūdī, Prairies d'or VI 54, Van Vloten l.c. 48.

3) Texte Nr. 11.

ein tertium comparationis gefunden werden könnte [1]) und so könnte jeder bāṭinitischen Allegorese eine ebenso unrichtige sunnitische entgegengestellt werden.

c) *al-taḥḳīḳ*: Ist es überhaupt denkbar, dass der Prophet selbst solche tiefe Wahrheiten geheimgehalten und sie nicht mindestens den dieser Belehrung würdigen unter seinen intimsten Genossen, unter Gelöbnis der Geheimhaltung, mitgeteilt habe? Dies käme doch der von Gott verbotenen Geheimhaltung der Religion und der Irreführung des Volkes gleich, indem diesem der Glaube an unwahre Dinge auferlegt worden wäre. Wenn die Bāṭinijja behaupten, dass der Prophet diese Geheimnisse dem ᶜAlī mitgeteilt habe, unter dessen Nachfolgern sie fortgepflanzt werden seien, so entstehe die Frage, ob Wahrheiten, die der Prophet als tiefes Geheimnis behandelt habe unter den unwissendsten Bāṭinijja als allen zugängliche Kunde gehandhabt werden sollen? Die an diese Annahme sich knüpfenden Antinomien werden in folgendem in weitläufiger Weise auseinandergesetzt [2]).

2. Die Parallelisierung der Buchstaben der Glaubensbekenntnisformel so wie der Zahlenverhältnisse in den Sphaeren und in der irdischen elementaren Welt mit den Theorien der Bāṭinijja [3]). Keine der anderen ketzerischen Sekten habe sich mit solchen Torheiten beschmutzt; sie bilden eine spezielle Eigentümlichkeit der Bāṭinijja. Ġazālī hält ihnen hiebei wieder zwei seiner Widerlegungsmethoden entgegen:

a) *muṭālaba*. Die Vertreter jener Parallelisierungen werden in *kontradiktorischer* Weise von zwei Gesichtspunkten aus ad absurdum geführt: aus ihrem etwaigen Versuch, diese Lehren auf Vernunftargumente zu gründen; ferner daraus, dass sie dieselben auf die Erkenntnis des unfehlbaren Imam zurückleiten.

b) *muᶜāraḍa*, indem Ġazālī nachweist, dass man mit derselben Methode der Zahlensymbolik auch die Berechtigung der vier Chalifen, ja sogar die Zurückweisung des ᶜAlī zugunsten des Abū Bekr herausbringen könne, wenn man die

---

1) Fol. 28*a* فاذا اكتفيتم بهذا القدر من المشاركة فلم يخلق الله شيئين الاّ وبينهما مشاركة في وصف ما، 2) Fol. 29*b*—31*b*. 3) Vgl. Maḳrīzī ed. Bunz 137.

الباب الخامس فى إفساد تاويلاتهم للظواهر الجلية V. fol. 26a—34a
واستدلالاتهم بالامور العددية،

1. Die Bāṭinijja heben die Gesetze des Islams in Koran und Sunna durch ihre auf die Imamlehre bezogene allegorische Erklärung auf [1]). Dies Bestreben bekämpft Ġazālī nach drei Methoden:

a) ibṭāl: die allegorischen Erklärungen werden *ad absurdum* geführt dadurch, dass man sie ja selbst als ein Äusserliches betrachten könnte, das einem innern Sinn als Substrat dient; auch dieser innere Sinn könne wieder als Substrat eines noch tieferen *bāṭin* betrachtet werden und so fort ins Endlose (ta'wīl al-ta'wīl).

b) muʿāraḍat al-fāsid bil-fāsid: indem die allegorische Erklärung in einem der Lehre der Bāṭinijja feindlichen oder der Sunna entsprechenden Sinn angewandt würde. Wenn z. B. das Ḥadīṯ lehrt, dass die Engel in kein Haus eintreten, in welchem sich ein Bildnis befindet لا يدخل الملائكة بيتا فيه صورة — was die Bāṭinijja im Sinne ihrer Sekte auslegen — so könnte bei Zulassung der allegorischen Interpretation dieser Spruch gedeutet werden: die Vernunft zieht in kein Hirn ein, das die Anerkennung eines unfehlbaren Imam in sich fasst. Wenn es heisst: Wenn ein Hund an einem euch zugehörigen Gefäss lappt, möge man es siebenmal waschen — so könnte man dem die Deutung geben: Wenn ein Bāṭinī eine von eueren Töchtern heiratet, möge sie gereinigt werden vom Schmutz dieser Gemeinschaft mit dem Wasser des Wissens, der Reinheit der Werke, nachdem man sie vorher mit dem Sand der Erniedrigung bedeckt hat (بعد ان يعفّرها بتراب الإذلال). Der Satzung, dass jede Eheschliessung vor Zeugen und mit Intervention eines walī geschlossen werden muss — ferner dass eine Eheschliessung, bei der nicht vier (Personen) anwesend sind, der Unzucht gleichzuachten sei, könnte der Sinn gegeben werden: jeder Glaube, den nicht die vier Chalifen billigen, ist nichtig, u. a. m. Es gibt nicht zwei Dinge, für welche nicht

1) Beispiele im Text Nr. 10; vgl. Ḳisṭās 52,1; 61,30.

glaubigen kann. Überdies hat die Gemeinde der Bāṭinijja die angebliche Lehre ihres maʿṣūm nicht aus seinem *eigenen* Munde gehört und wenn dies auch der Fall wäre, so könne man die Bāṭinijja durch den Einwurf ad absurdum führen, dass ja auch die Möglichkeit gegeben ist, dass auch die Allegorisierung des äusseren Wortsinnes wie sie der Imam lehrt, an sich wieder nur ein Äusserliches sei, hinter welchem ein innerer Sinn verborgen ist [1]; und wenn der Imam auch mit einem Ṭalāḳ-Schwur versicherte, dass seine Erklärungen nicht Substrate weiterer Allegorisierung seien, so könne ja selbst die Schwurformel allegorisch gemeint sein und so in infinitum. Dann ist ja vom Standpunkt der Bāṭīnijja aus die Möglichkeit zu erwägen, dass der Imam nur einen Teil der Wahrheit kundgibt, einen anderen geheimhält (مُظْهِر شيئا ومُضْمِر غيره). Endlich könne ja auch seine Lehre, so wie die Bāṭinijja dies von den Propheten behaupten, unter dem Vorwande höherer Eingebung nur zum Zwecke des Gemeinwohles (maṣlaḥa) erfunden sein [2].

Die Bāṭinijja machen den Sunniten gegenüber die Gegeneinwendung, dass ja auch sie den äusseren Wortsinn der Anthropomorphismen in den überlieferten Texten durch ta'wīl umdeuten, was doch von den Allegorien der Bāṭinijja im Grunde nicht verschieden sei. Diesem Einwurf begegnet Ġazālī mit der Distinktion, dass die orthodoxen Umdeutungen Postulaten der Vernunft entsprechen und nicht auf Dinge angewandt werden, die ihrem äusseren Wortsinne nach durch die Vernunft gebilligt werden; es könne *vernunftgemäss* von körperlichen Attributen Gottes im Koran nicht die Rede sein, während der Glaube an Auferstehung, Paradies und Hölle der Vernunft nicht widerspricht [3]. Ferner stehen die Deutungen der Sunniten nicht im Widerspruch mit den Sprachgesetzen, während die Allegorisierungen der Bāṭinijja willkürliche, aus dem Gesichtspunkt der arabischen Sprache unzulässige Misdeutungen seien [4].

---

1) Gemeint ist das ta'wīl al-ta'wīl, s. Vorlesungen über den Islam 252; vgl. de Sacy, Exposé CI; II 499.

2) Fol. 25*b*. 3) Vgl. unten zu fol. 76*a*. 4) Fol. 26*a*.

(في التكاليف الشرعية). Sie lehren den absoluten Libertinismus und die volle Freiheit von den religiösen Verboten. Sie wollen dies freilich nicht zugestehen. In Wahrheit lehren sie jedoch, dass in den Einzelnheiten des Gesetzes die Lehre des Imam zu befolgen sei, nicht die der sunnitischen Autoritäten. Diese verpflichten das gemeine Volk und auch noch die unreifen Adepten. Haben diese durch die Lehre des Imam die Stufe der Vollkommenheit, die Einsicht in die innere Bedeutung jener Äusserlichkeiten erreicht, so fallen für sie alle Fesseln der mit den Gliedmassen zu erfüllenden Werke, die nur den propädeutischen Zweck haben, die Seele für das Suchen nach dem Wissen zu erwecken. Nur für jene sind sie von Bedeutung, die gleich den Eseln nur durch schwere Lasten trainiert werden können [1]).

Ġazālī lässt sich hier auf eine methodische a priori-Zurückweisung jener der islamischen Orthodoxie zuwiderlaufenden Lehren ein, die auch für alles Folgende anwendbar sein soll. Die Bāṭinijja können ihre Lehrsätze nicht als notwendige Erkenntnisse aufstellen, da doch so viele vernünftige Leute das Gegenteil bekennen, während in bezug auf notwendige Erkenntnisse vernünftigerweise eine gegensätzliche Behauptung ausgeschlossen ist. Sie kämen in Gegensatz zu ihrer Grundlehre von der Unzuständigkeit des vernunftgemässen Erschliessens, wenn sie ihre Lehre auf ein solches zurückführen wollten. [Hier wird die Widerlegung der Philosophen in ihrer Leugnung der Möglichkeit einer körperlichen Auferstehung eingeschaltet; die Argumentation Ġazālī's [2]) ist aus dem aš'aritischen kalām bekannt].

Wenn sie endlich die Wahrheit ihrer Lehren mit der Autorität des unfehlbaren Imam begründen, so ist ihnen entgegenzuhalten, dass sich die islamische Lehre auf die durch Wunder beglaubigte Verkündung des gleichfalls unfehlbaren Muhammed b. 'Abdallāh gründet, während der unfehlbare Imam der Bāṭinijja diesen Anspruch durch Wunder nicht be-

1) Texte Nr. 9; vgl. oben S. 23 Anm. 4.

2) Fol. 24*a*—25*a*; darauf kommt er später fol. 76*a* wieder zurück.

in geistiger Art aufgefasst. Das Körperliche vereinigt sich mit den irdischen Elementen; die Seele werde, wenn sie während ihres Aufenthalts auf Erden sich durch verdienstliche Handlungen und mittels der durch die Imame zu erlangenden Kenntnisse vervollkommnet hat, mit den Wesen der Oberwelt vereinigt (dies sei die ǵenne); ist sie jedoch während ihres Erdenwallens am Materiellen haften geblieben, und hat sich nicht durch Aneignung von Kenntnissen und verdienstliches Handeln im Sinne der Befolgung der Lehren und Befehle des Imam vervollkommnet, so bleibt sie im Körperlichen befangen und muss von Körper zu Kōrper wandern und dabei die Qualen der Körperlichkeit erdulden (dies sei ǵahannam). Parallelismus der Trennung der Seele vom Körper mit dem Heraustreten des Embryo. Alles dies ist mit der Darstellung der Ichwān al-ṣafā identisch [1]; nur die Beziehungen auf den Imam bilden ein differenzierendes Moment. Auch die Koran- und Ḥadīṯ-stellen, die im Sinne dieser spiritualistischen Maʿād-Lehre verwendet werden, sind dieselben, die bei den Philosophen, besonders den Ichwān zu diesem Zweck wiederkehren. Ġazālī ist der Ansicht, dass manche Anhänger des dualistischen Systems sowie auch der Philosophie, aus eigennützigen Motiven den Bāṭinijja, denen sie sich äusserlich anschlossen, zur Hilfe kamen, indem sie ihnen jene Theorien beibrachten, durch welche hoffendes Streben und Furcht (vor Strafe) im Sinne der religiösen Lehren vollends aufgehoben werden. So ist die Lehre der Bāṭinijja ein Amalgam: äusserlich besehen Šīʿitismus, ihrem inneren Wesen nach Dualismus und Philosophenlehre [2].

e) Ihre Lehre über die *religionsgesetzlichen Verpflichtungen*

---

1) Z. B. Rasā'il II 337,4 ff. 349 ff.

2) Fol. *22b* فهذا مذهبهم فى المعاد وهو بعينه مذهب الفلاسفة وانّما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة فكل واحد نصر مذهبهم طمعا فى اموالهم وخلعهم واستظهارا باتّباعهم بما كان قد الّنه فى مذهبهم فصار اكثر مذهبهم موافقا للثنوية والفلاسفة فى الباطن وفى الظاهر للروافض والشيعة وغرضهم بهذه التاويلات انتزاع المعتقدات الظاهرة من نفوس الخلق حتى يبطل بـه الرغبة والرهبة ثم ما اوهموه وهذوا به لا يفهم فى نفسه ولا يؤثر فى ترغيب وترهيب ،

äusseren Wortsinn der Texte im Sinne des *ta'wīl* zu deuten, zweifelhafte Koran- und Traditionsfragen zu lösen und auch in Vernunftfragen (المعقولات im Unterschied von den vorhergehenden منقولات) Entscheidungen zu treffen. Das Amt des Imam aus dem Geschlecht des Propheten ist im Sinne der Sprüche des Propheten [1]) ewig fortdauernd. Es wäre mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbar, Verdeckung der Wahrheit vor den Menschen, wenn er nicht für jedes Zeitalter eine solche Autorität erweckte. Der Imam ist in bezug auf die Unfehlbarkeit den Propheten völlig gleich; jedoch ist die Quelle seiner Wissenschaft nicht göttliche Offenbarung (وحى) sondern Belehrung (يتلقى ذلك) durch den Propheten, dessen Stellvertreter er ist [2]) und dessen Rang er einnimmt. Ebensowenig wie es in einem Zeitalter zwei Propheten mit von einander verschiedener Gesetzgebung geben kann, ist die Möglichkeit zweier gleichzeitiger Imame vorstellbar. Hingegen steht dem Imam die festgegliederte Hierarchie der Organe seiner Propaganda sur Seite, als *ḥuǵǵ, ma'ḏūnūn, aǵniḥa*. Theorie der Siebenerzyklen der nāṭiḳ und ṣāmit, die Ġazālī genug weitläufig darstellt, deren Mitteilung er jedoch damit schliesst, dass er die Erzählung dieser Albernheiten nicht erschöpft, weil er damit das Papier nicht verschwenden wolle [3]).

d) Ihre Lehre über *Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele*. Ewige Dauer der Welt und ihrer Ordnungen [4]). Leugnung einer leiblichen Auferstehung. Unter *ḳijāma* sei zu verstehen das Hervortreten des Imam als *ḳā'im* al-zamān, d. h. je eines siebenten, durch den das vorangehend gültige Gesetz abrogiert wird. — Die „Rückkehr" (*al-maʿād*) wird von ihnen

---

1) Gewöhnlich: كلّ نسب وسبب ينقطع الاّ نسبى وسبى ferner: الم اترك فيكم القرآن وعترتى. 2) Alles dies ist allgemein šīʿitische Lehre.

3) Fol. 21a هذا ما نُقِل عنهم مع خرافات كثيرة اهملنا ذكرها ضنًّا بالبياض ان يُسَوَّد بها. 4) Ibid. ان هذا النظام المشاهَد فى الدنيا من تعاقُب الليل والنهار وحصول الانسان من نطفة والنطفة من انسان وتولُّد النبات وتولُّد الحيوانات لا ينصرم ابدا الدهر وان السموات والارض لا يتصوَّر انعدام اجسامهما ،

benen dieselben als Lehren der Sekte nicht mehr anerkennen; ferner weil jene Lehren den Bāṭinijja nicht eigentümlich, sondern mit Veränderung der Terminologie den Dualisten und den Philosophen (separate Sphärenintellekte) entlehnt sind. Nach dem in der Einleitung ausgesprochenen Plan des Ġazālī — der die Sphärentheorie der Philosophen bereits anderwärts widerlegt hatte [1]) — scheiden die von anderswoher entlehnten Thesen der Bāṭinijja aus dieser polemischen Schrift aus, in der nur das ihnen speziell Eigentümliche behandelt wird: die Zurückweisung der selbständigen Forschung und die Forderung der autoritativen Belehrung durch den unfehlbaren Imam. Dies sei der Kern ihrer Lehre, worin sie alle übereinstimmen [2]).

b) *Prophetologie* [3]). Psychologische Erklärung des Prophetismus in der Weise der Philosophen [4]) mit Anwendung auf die Theorien der Ismāʿiliten (ṣāmit, asās und nāṭiḳ). Ġazālī geht auf die Widerlegung derselben nicht ein, einerseits weil *„einiges davon eine Deutung verträgt, die er selbst nicht zurückweist"*; anderseits das Zurückzuweisende bereits anderwärts von ihm eine erschöpfende Widerlegung gefunden hat [5]) und das Eingehen darauf nicht Zweck dieser Schrift sei [6]).

c) *Imamlehre*. Notwendigkeit der Anwesenheit eines unfehlbaren Imam in jedem Zeitalter, der allein befugt ist, den

1) Dies ist geschehen in Tahāfut al-falāsifa (Kaïro 1302) 30—32. Es ist auffallend, dass sich Ġazālī darauf (gegen Schluss des Textes) als *kalām* bezieht; möglicherweise ist nach في الكلام etwas ausgefallen.

2) Texte Nr. 7. 3) Texte Nr. 8.

4) Vgl. Alfārābī, Philosophische Abhandlungen ed. Dieterici 72,4 ff. 75,7 ff. Musterstaat ed. Dieterici 58,20 ff. Ibn Sīnā, bei Śahrastānī ed. Cureton, 418 ult. Ġazālī, Maḳāṣid al-falāsifa (Kaïro, maṭb. al-saʿādat, 1331) 313—318 f. Ichwān al-ṣafā IV 175. Vgl. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sīnā und Albertus Magnus (Abhandlungen des Philos. Philol. Kl. d. bayerischen Ak. d. W. XI. Bd. [1868] 248; L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie (Paris 1909) 132—140; die neuplatonischen Theorien über Prophetismus s. bei M. Asin Palacios, Abenmasarra y su escuela (Madrid 1914) 83 f. wo weitere Litteraturangaben zur finden sind. Verschiedene Theorien über den Prophetismus unterwirft einer Kritik Ibn al-ʿArabī, Futūḥāt IV 7.

5) Nämlich in Tahāfut 64,5 v. u. ff. übersetzt in Horten, Texte zum Streite über Glauben und Wissen im Islam (Lietzmann, Kleine Texte 119) 9 ff.

6) Aus dem bereits wiederholt betonten Grunde.

Wahrheit krassen Unglauben lehre. Sie geht davon aus, dass es eine einzige Erkenntnisquelle gebe: den unfehlbaren Imam — d.i. für die Zeitgenossen den Fāṭimiden *al-Mustanṣir*. Nur dem Imam — und in jedem Zeitalter muss notwendig eine solche Person vorhanden sein — sei von Gott aus Einsicht in die Geheimnisse der Religionsgesetze verliehen; darum könne in zweifelhaften Fragen einzig und allein seine *Belehrung* mafzgebend sein. Selbständige Ergründung sei irreführend; auf ihrem Wege gelangen verschiedene Denker zu widersprechenden Resultaten. Von diesem Ausgangspunkt aus gelangen sie schliesslich zum offensichtlichen Gegensatz gegen die Religion; als ob dies letztere ihr eigentliches Ziel wäre. Denn sie beschränken sich dabei nicht auf ein spezielles Bekenntnis (den Islam), sondern sie ziehen auch Juden, Christen und Magier an sich, indem sie im Verkehr mit ihnen sich auf ihren Standpunkt stellen und sie schlieslich verlocken ihrem Imam zu huldigen.

In ihren *besonderen* Lehren herrsche unter ihnen keine Einstimmigkeit; ja ihre Adepten weisen oft zurück, was sonst als die Lehre ihrer Sekte angeführt wird. Dies folgt natürlich auch daraus, dass die Missionare den verschiedenen Klassen in verschiedener Weise beikommen [1]). Worin sie übereinstimmen bewegt sich im Kreise folgender Lehrstücke:

a) *Metaphysisches* (ilāhijjāt). Darstellung der bereits anderswoher bekannten, im Sinne der *Zweigötterei* ausgelegten neuplatonischen Emanationslehre der Bāṭinijja (السابق Universalintellekt, التالى Universalseele) [2]). Urewigkeit der Welt. Entstehung der vier Temperamente und der vier Elemente. Wirkungen der Universalseele. Entstehung des Naturreiche. Ġazālī will auf die Widerlegung dieser Theorien im gegenwärtigen Zusammenhang aus zwei Gründen nicht eingehen: erstlich, weil die von den Bāṭinijja in dieser Zeit Angewor-

1) Texte Nr. 6.

2) Für تالى gebrauchen sie auch اللاحق vgl. de Sacy, Exposé CXXII. Ichwān al-ṣafā IV 371,7 v. u. لانّ البارى سبحانه جعل العقل سابقا والنفس لاحقا والطبيعة سابقا (so) والهيولى لاحقة ،

(طائفة من مُلْحِدة الفلاسفة والثنوية والمتحيّرة فى الدين), welche die Religionsgesetze für konventionelle Satzungen (نواميس موءلّفة), die prophetischen Wunder für Gaukelspiel halten. Diese Leute sind bereit auch materielle Opfer für die Anwerbung der die irdischen vor den jenseitigen Gütern bevorzugenden Bekenner dieser Anschauung zu bringen. Sie sind es, die den bāṭinitischen Führern scheinbar richtige dialektische Argumente zur Verfügung stellen und nach Art logischer Beweise zubereiten, indem sie die Sophistik verschleiern, die in dieser in allgemeinen Ausdrücken sich bewegenden Argumentation steckt [1]). Ferner werden Leute, die sich zum Šīʿitismus und der Schmähung der „Genossen" bekennen, Wahlverwandtschaft mit den Bāṭinijja empfinden und zu ihrer Unterstützung geneigt sein. Endlich gehen in die Falle der Bāṭinijja Leute, die den irdischen Lüsten nachhängen und die Lasten des religiösen Gesetzes schwer finden. Statt der Unbequemlichkeit als Sünder und Übertreter fortwährend mit der jenseitigen Strafe bedroht zu sein, heissen sie jene willkommen, die ihnen ein Tor öffnen, jene Scheidewand vor ihnen entfernen und alles billigen, wozu sie von Natur aus Neigung empfinden [2]).

الباب الرابع فى نقل مذهبهم جملة وتفصيلا IV. fol. 18*a*—18*b*

a) Die *allgemeinen* Gesichtspunkte der Sekte fasst Ġazālī darin zusammen, dass sie scheinbar zur Šīʿa gehöre, aber in

---

1) Fol. 17*b* وهذه الطائفة هم الذين لفّقوا لهم الشُّبَه وزيّنوا لهم بطريق التمويه الحجج وسوّوها على شروط الجدل وحدود المنطق من حيث الظاهر وغيّبوا (وغبوا .Hschr) مكامن التلبيس والمغالطة فيها تحت الفاظ مجملة وعبارات كلّيّة مبهمة قلّ ما يهتدى الناظر الضعيف الى فكّ تعقيدها وكشف الغطاء عن مُكْمَن (so Gl. Text: ممكن) تدليسها ،

2) Ibid. الصنف الثامن طائفة استولت عليهم الشهوات واستدرجتهم متابعة اللذّات واشتدّ عليهم وعيد الشرع وثقلت عليهم تكاليفه فليس يَهْنَوُ (Hsch. بهنا) عيشهم اذا قرفوا بالفسق والفجور ويُوعَدوا بسوء العاقبة فى الدار الآخرة فاذا صادفوا من يفتح لهم الباب ويرفع عنهم الحجز والحجاب ويُحْسِن لهم ما هم مستحسنون له بالطبع تسارعوا الى التصديق بالرغبة والطوع فكلّ انسان مصدّق بما يوافق هواه ويلائم غرضه ومناهُ فهولاء ومن يجرى مجراهم هم الذين عدموا التوفيق فاتّخذوا بهذه المخاريق وزاغوا عن سواء الطريق وحدود التحقيق ،

den Aspiranten nicht aus Erfahrung bekannt werden könne [1])
. . . . [2])

In *acht* Klassen fasst Ġazālī die Leute zusammen, bei denen die listige Werbearbeit jener Missionare Aussicht auf Erfolg hat. Allen voran scheint er (der Anfang des Paragraphen stand auf dem fehlenden Teil von fol. 16*a*) jene zu stellen, denen die Neigung zur *Menschenvergötterung* eigen ist, wie denn eine Unzahl von Menschen ᶜAlī als den Gott des Himmels und der Erde, den Herrn der Welten verehrt [3]). Andere werden aus *nationalen* Gründen (Perserabkömmlinge, die die Herrschaft für ihre Nation zurückerlangen möchten), andere aus allgemein herrsch- oder rachesüchtigen Motiven, die sie innerhalb der herrschenden islamischen Ordnungen nicht betätigen können, wieder andere aus Ambition sich vom gemeinen dummen Volk durch höhere und feinere Einsichten zu unterscheiden oder aus der manchen Leuten erfahrungsgemäss eigenen Sucht nach dem Fremdartigen und Ungewöhnlichen [4]), sich dem Ruf der bāṭinitischen Missionare anschliessen. Oberflächliche, dilettantische Anhänger philosophischer Denkungsweise werden durch die berühmten Namen angelockt, an die sich die Lehre der Bāṭinijja anlehnt. Ġazālī habe viele Leute gesehen, die sich zu unzweifelhaftem Unglauben bekennen, nur weil sie meinen, damit Schüler des Plato, Aristoteles oder anderer berühmter Philosophen zu sein [5]). Verwandt mit dieser Klasse sind die der philosophischen oder dualistischen Richtung angehörenden Ketzer oder in den religiösen Dingen unschlüssige Leute

1) Texte Nr. 5. 2) Hier ist fol. 16*a* in der Hschr. eine Lücke.

3) Fol. 16*b* وقد اعتقد طائفة فى علىّ رضى الله عنه انّه الاه السموات والارض ربّ العالمين وهم خلق كثير لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد فلا ينبغى ان يكثر التعجّب من جهل الانسان اذا استحوذ عليه الشيطان واستولى عليه الخذلان ،

4) Fol. 17*a* وكلّ ذلك حبّ للنادر الغريب ونفرة عن الشّائع المستفيض وهذه سجيّة لبعض الخلق على ما شهدت به التجربة وتدلّ عليه المشاهدة ،

5) Ibid. فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليدا لافلاطن وارسطاطاليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل وداعيه الى ذلك التقليد وحبّ التشبّه بالحكماء والتحيّز (والسحر .Hschr) الى غمارهم والتميّز (والسحر .Hschr) عمّن يعتقد انه فى الذكاء والفضل دونهم ،

dieser Stufen mitgeteilt. Der Text des Eides[1]) ist im wesentlichen bei beiden gleich; Ġazālī hat jedoch in einzelnen Fällen den Sinn nicht berührende Erweiterungen der Phrasen. Wo Fark 289,5 v. u. مائة حجّة hat, gibt die Eidesformel bei Ġazālī ثلاثين حجّة. Zum Namen der neunten Stufe (السلخ) wird in unserer Handschrift noch die ح-Variante المسخ mitgeteilt. Nach der Leistung des schweren Eides beginnt auf der sechsten Stufe des تدليس die stufenweise Einführung des Aspiranten in die Prinzipien der Bāṭinijja. Man beginnt damit, ihm beizubringen, dass die Unwissenheit durch die Autonomie verursacht wird, die die Menschen ihrer Vernunft und ihren untereinander widersprechenden Meinungen zueignen, und dass sie sich abwenden von der Belehrung durch die Auserwählten Gottes und seine Imame, die die Zeltpflöcke der Welt und die Stellvertreter des Propheten sind, denen Gott die verborgenen Geheimnisse seiner Religion anvertraut hat. Ihnen ist der innere Sinn jener äusserlichen Symbole bekannt. So bestreben sie sich, die Leute von den beiden Erkenntnisquellen, der Vernunft und der Überlieferung (Schriftbeweis) abwendig zu machen. Sie wollen ihnen beibringen, dass das Äusserliche das Falsche, der innere Sinn aber so subtil sei, dass er nicht nach dem Geschmacke der grossen Masse ist. Die Wahrheitssucher seien eben eine kleine Minderheit. Sie spekulieren hiermit darauf, in den Leuten die Sucht zu erregen, sich über die grosse Masse zu erheben und zur Élite gerechnet zu werden. Verfängt dies Mittel nicht, so nennen sie imponierende Namen von angesehenen Männern, die sich im geheimen bereits zur Bāṭinijja bekennen, freilich immer solcher, die sehr weit vom jeweiligen Schauplatz der Tätigkeit dieser Missionare entfernt sind, so dass es nicht möglich ist, sich von der Wahrheit ihrer Behauptung zu überzeugen; ebenso wie ihr Imam genug weit entfernt weilt, damit seine Umstände und sein Treiben

---

1) Vgl. de Sacy CXXXVIII—CXLVII. Der يمين الباطنيّة bei Griffini, I manoscritti arabi della Biblioteca Ambrosiana I nr. 60 (am Schluss), RSO 1910, 576 (SA 32).

hat den Zweck, dass sie zur Herrschaft gelangen, sich Güter und Heiligtümer der Muslime aneignen, an ihnen Rache üben durch den in bezug auf sie gehegten Glauben und dadurch was sie an Tücke und Blutvergiessen und allen Arten von Übel über sie verbreiten. Dies ist Prinzip und Endzweck ihrer Sache.

الباب الثالث فى درجات حِيَلهم وسبب الاغترار III. fol. 11*a*—18*a*. بها مع ظهور فسادها.

In diesem Kapitel werden die sukzessiven Stufen aufgezählt, in denen mit Anwendung von List und Klugheit die Anwerbung der Menschen für die Sekte der Bāṭinijja erfolgt. Es sind *neun* Stufen. Die Reproduzierung ihrer Namen und der Erklärung ihrer Bedeutung halte ich hier für überflüssig, da sie im wesentlichen aus der Darstellung Baġdādī's im Kitāb al-farḳ 282,6 ff. und Īǵī's in den Mawāḳif ed. Soerensen 350,5 ff. genügend bekannt sind [1]). Die Abweichungen reduzieren sich auf wenige unbedeutende Einzelnheiten. Die erste Anwerbungsstufe hat bei Farḳ die Benennung التفرّس, bei Īǵī الذوق والتفرّس [2]), bei Ġazālī (fol. 11*a*) الزرق والتفرّس. Ich denke nicht, dass das erste Wort aus الذوق korrumpiert sei, vielmehr wird letzteres eine Korruption aus der bei Ġazālī vorauszusetzenden Lesart الزرق, *Gaukelei*, sein. — Die zweite Stufe (التأنيس) wird bei Ġazālī etwas eingehender behandelt [3]) als im Farḳ; die dritte (التشكيك) erfährt im letzteren (291,10—293,9) eine speziellere Darstellung als bei Ġazālī (fol. 12*b*). Die vierte Stufe (التعليق) [4]) ist im Farḳ (286 ult.) ganz kurz mit der fünften, bei Īǵī mit der vorhergehenden dritten zusammengefasst. Die Abnahme des Initiations-Eides und seine Formel (fünfte Stufe الرّبط) wird im Farḳ 288,5 ff. unabhängig vom Zusammenhang

---

1) Vgl. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes I Introd. LXXIV—CLX.
2) Sowohl in der ed. Soerensen l.c. als auch in der ed. Stambul (1266) 627,23.
3) Texte Nr. 3. 4) Texte Nr. 4.

stürzt werden, sondern nur durch Überlistung. Eine offene Aufforderung, sich unseren Lehren anzuschliessen, würden die Leute schroff zurückweisen. Der beste Weg ihnen beizukommen sei der, dass wir den Anschluss an die törichteste ihrer Parteien vorschützen, jener, die am meisten bereit ist, jeder möglichen Albernheit Glauben zu schenken: die Partei der Rawāfiḍ. Durch unser äusserliches Bekenntnis zu derselben können wir uns in Sicherheit setzen und ihre Sympathien gewinnen, indem wir über die Vergewaltigung und Erniedrigung klagen, die man dem Geschlecht des Propheten zugefügt hat. Auf diesem Grund können wir dann zur Bekrittelung ihrer eigenen Vorfahren vorwärtsschreiten und sie in ihren Überlieferungen wankend machen, so dass das Tor ihrer Rückkehr zum Gesetz verrammelt und es uns leicht werde, sie schrittweise zur Abstreifung der Religion hinüberzuleiten. Bleibt ihnen bei alledem noch ein Rest von koranischem Gesetz und sonstigen Traditionen, an denen sie ihrem Wortsinne nach festhalten, so bringen wir ihnen bei, dass jenseits des äusseren Wortsinnes Geheimnisse und tiefere Bedeutung liegen; dass es Kennzeichen der Toren sei, sich durch den äusseren Sinn täuschen zu lassen, hingegen das der Vernünftigkeit den Glauben an den inneren Sinn zu knüpfen (وان أمارة الأحمق الانخداع بظواهرها وعلامة الفطنة اعتقاد بواطنها); dieser aber sei mit unseren Glaubenssätzen identisch. So können wir dann durch List stufenweise alle Parteien zu uns herüberziehen, indem wir uns als ihre Helfer ausgeben. Sodann haben wir es als zweckdienlich gefunden, unter dem Vorwande, er gehöre zur Familie des Propheten, einen Mann aufzustellen, der uns in der Durchführung unserer Lehre behülflich sei. Er sei der wahre Chalife des Propheten, dem alle Welt Gehorsam schuldig sei. Er sei von Gott aus *immun* gegen Sünde und Fehltritt (معصوم من الخطأ والزلل من جهة الله). Sie sind klug genug ihre Propaganda weit weg vom Wohnsitze dieses Chalifen zu betreiben, damit durch seine Nähe nicht der Schleier gelüftet werde, dass es vielmehr infolge räumlicher Entfernung dem Aspiranten unmöglich werde, in die persönlichen Verhältnisse und das wahre Wesen dieses Mannes einzudringen. Alles dies

zeitgenössischen Bāṭinijja (s. oben S. 13) am besten entsprechende Benennung die als *taʿlīmijja*, unter welcher er sie auch im Munḳiḏ und im Ḳisṭās mustaḳīm behandelt. Dieser Name schliesst nämlich ihre vorwiegendeste Bestrebung ein: die Propaganda der (autoritativen) *Belehrung* und die Ablehnung der selbständigen Meinung, sowie die Verpflichtung, dem unfehlbaren Imam blinde Folge zu leisten und ihn in bezug auf die pflichtgemäsze Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit und die Befolgung seiner Leitung mit dem Propheten auf die gleiche Rangstufe zu setzen [1]).

Der diese Propaganda einleitete, ist nach übereinstimmender Meinung aller, die über ihre Lehren berichten, eine Person gewesen, die jede positive, auf einen Propheten zurückgeleitete Lehre ablehnte. Ihr ersehntes Ziel geht auf die Abstreifung jeder positiven Religion aus. Sie holten den Rat von Maǵūs, Mazdakiten, ketzerischen Dualisten, und vielen Anhängern der alten Philosophen ein, mit denen sie ein Vorgehen ergründeten, durch das sie sich von der Herrschaft des Islams befreien könnten. Sie bekennen sich, freilich nicht öffentlich, zur Leugnung des Schöpfers, zur Verpönung des Propheten als Lügner; sie verwerfen den Glauben an Auferstehung und Rückkehr zu Gott. Die Propheten allesamt halten sie für Schwindler und Gaukler [2]) (مخرقون متنمّسون), die zu herrschsüchtigen Zwecken die Leute mit allen möglichen Arten von Zauberei überlisteten (يستعبدون الخلق بما يخيلونه اليهم من فنون الشعبذة والزرق). Auf diese Weise habe sich die Herrschaft Muhammeds und des Islams in alle Welt verbreitet, so habe man unsere Vorfahren vergewaltigt und sich aller Güter bemächtigt. Nicht durch offenen Krieg — so dachten sie — können jene ge-

---

bei Marrākošī, History of the Almohades ed. Dozy 174,10. Ġazālī, Iḥjā I 101,8 v. u. 102,3. Porta Mosis ed. Pococke 174,4 انّ فى التوراة لبّ وقشر

1) Fol. 9*b*: وهذا اللقب هو الألْيَق بباطنيّة هذا العصر فان تعويلهم الاكثر على الدعوة الى التعليم وإبطال الرأى وايجاب اتّباع الامام المعصوم وتنزيله فى وجوب التصديق والاقتداء به منزلة رسول الله صلعم.

2) Vgl. Farḳ 279 ult. 288,4.

Im Laufe der Zeiten seien zur Benennung der Bāṭiniten zehn Namen in Anwendung gewesen: [1])

(1) الباطنيّة (2) والقرامطة (3) والقرمطيّة (4) والخُرّميّة (5) والخُرّ[مْدينيّة] (6) والاسماعيليّة[2]) (7) والسّبْعيّة (8) والبابكيّة (9) والمُحَمِّرة (10) والتعليميّة. Erklärung dieser Benennungen. Man hat die Sekte, deren Anhänger von den Gegnern der Übung der schändlichsten Verbrechen [3]), der Billigung des schrankenlosen Libertinismus, namentlich auch der Zulassung des geschlechtlichen Kommunismus beschuldigt werden [4]), mit antiislamischen, sogar auch vorislamischen Bewegungen mit kommunistischer Tendenz identifiziert [5]).

Trotzdem er selbst sowohl im Titel als auch im ganzen Verlauf dieses Buches die Bezeichnung der Gegner als *Bāṭinijja* [6]) gebraucht, findet er als die dem Charakter *der*

---

1) Vgl. 7 Benennungen bei Īǧī, Mawāḳif ed. Soerensen 348, wo nr. 3. 5. 10 nicht erwähnt sind, und für nr. 4 die Form الحرميّة gegeben ist mit der Motivierung لاباحتهم المحرّمات والمحارم

2) Zu beachten ist die Form السَّبْعَلَة s. v. a. die Zugehörigkeit zur Ismāᶜīlijja bei Chazraǧī, History of the Resūlī Dynasty of Jemen ed. Muhammad ᶜAsal (Gibb-Series) I 436, 10 وكان ... ممن رجّح في السبعلة ; 437,2 وتظاهـر بترك السبعلة والدخول في مذهب السنّة

3) Vgl. die Schilderung bei Muṭahhar, Kitāb al-bad' wal-ta'rīch ed Huart, IV 6—8; de Sacy, Exposé de la religion des Druzes I, CXC f. Über die Grundlosigkeit solcher Schilderungen s. de Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides[2] 159f.

4) Eine Beschuldigung, die der Fanatismus in aller Welt den gegnerischen Sekten angedichtet hat. Man lese nur, welche Fabel in *allerjüngster* Zeit der aufgeklärte Türke Scherif·Pascha von den die jungtürkische Bewegung unterstützenden Dönme's in Salonichi allen Ernstes erzählt in Mechroutiette Nr. 52, 6. Jahrg. (1914) 16.

5) Auch Masᶜūdī, Prairies d'or VI 188,2 verwechselt sie mit den Churramijja (zugleich Anhänger des Abū Muslim).

6) Natürlich im Sinne von *Allegoristen*; fol. 7*b* فانّا لُقِّبوا بها لدعواهم ان لظواهر القرآن والاخبار بواطن تجرى في الظواهر مجرى اللبّ من القشر وانّها بصُوَرها تُوهِم عنـد الجهّال الأغبياء صُوَرًا جليّة وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات الى حقائق خفيّة. Zu قشر und لُبّ oder لباب vgl. Baġdādī, Farḳ 287 ult. Ibn Tufejl

II.

ANALYSE DES INHALTES DES KITĀB FAḌĀ'IḤ AL-BĀṬINIJJA.

الباب الاوّل فى الإعراب عن المنهج الذى استنهجتهُ فى هذا الكتاب I. fol. 5*b*—7*a*.

Ġazālī bereitet hier auf die Methode seiner Darstellung vor: er werde nicht nur für die der philosophischen Betrachtung zugänglichen Leser apodiktische Demonstrationen und dialektische Beweise vorbringen, sondern in Anbetracht des allgemeinen populären Bedürfnisses, auch auf rhetorische Argumente eingehen, wenn ihn dies auch dem Tadel der Fachphilosophen aussetzte; auch in der stilistischen Redaction werde er die Mitte halten zwischen Weitschweifigkeit und Wortkargheit [1]).

Der Kern seines Werkes sei die Aufstellung von Beweisen für die Unantastbarkeit des geheiligten, durch die Familiengemeinschaft mit dem Propheten gerechtfertigten Imamates des Mustaẓhir; seine Beweisführung werde sowohl auf Vernunftschlüsse als auch auf religionsgesetzliche Argumente gegründet sein [1]).

الباب الثّانى فى بيان ألقابهم والكشف عن السبب الباعث لهم على نصب هذه الدعوة وإفاضة هذه البدعة II. fol. 7*a*—11*a*

Über die verschiedenen Bezeichnungen der Sekte und die Motive ihrer Propaganda.

---

1) Texte Nr. 2.

Ich habe Herrn H. F. Amedroz dafür zu danken, dass er mich im Januar 1914 mit einer photographischen Reproduktion der Handschrift beschenkt und mir dadurch das Studium des Werkes ermöglicht hat.

Bei der Stellung, die dem Ġazālī in der Islamlitteratur zukommt, habe ich es nicht für überflüssig gehalten, vom Inhalt dieses Unikums Kenntnis zu geben. Von einer kompleten Edition desselben glaubte ich absehen zu sollen. Dieselbe habe ich im folgenden Abschnitt durch eine summarische, die scholastischen Einzelnheiten nur andeutende Darstellung des Inhaltes mit Hinzufügung einiger daran geknüpfter Bemerkungen ersetzt. Nur eine Auswahl der charakteristischen Stücke ist teils, soweit sie kürzere Stellen betrifft, in den Fussnoten zu gegenwärtiger Abhandlung, teils, wenn es sich um gedehntere handelt, in den Beilagen im Text mitgeteilt worden. Blos Kap. 8 und 9 sind im vollen Umfang ediert. Die diakritischen Zeichen sind durchweg von mir hinzugefügt; nur hie und da habe ich in den Noten auf die handschriftliche Textgestalt einzelner Worte hingewiesen. Sonst hätte fast für jedes Wort ein „s.p." beigesetzt werden können.

Professor Snouck Hurgronje hat der Arbeit fortdauerndes Interesse zugewandt. Seine Revision der im Anhang gegebenen Textmitteilungen sowie seine Teilnahme an der Korrektur gegenwärtiger Publikation kann ich mit Dank als Mitarbeit an derselben anerkennen.

---

des Ġazālī gelenkt haben; andererseits die von ihm betonte Tatsache, dass noch „in den jüngsten Zeiten" Angriffe auf das Gesetz in der Art der bāṭinitischen Irrlehren mit ganz vernunftwidrigen Resultaten auftauchen, und der (dadurch verursachte) Riss gar weit ist für den, der ihn zusammenfügen wollte [1]). Damit ist wohl die in seiner Heimat weitverbreitete Ṣūfī-Schule des Andalusiers Ibn al-ʿArabī mit ihrer ausschweifenden Allegoristik gemeint.

9.

Unsere Mitteilungen über dies Werk des Ġazālī sind auf die im November 1912 durch das British Museum erworbene Hschr. (Or. 7782) gegründet, die einzige die vom Mustaẓhirī bekannt ist. Sie umfasst 111 Blätter zu je 17 Zeilen, 18.8 × 15.1 cm. und wurde im Rabīʿ II d. J. 665 d. H. (Januar 1267) angefertigt [2]). Sie entbehrt fast durchgehends der diakritischen Punkte. Vom Anfang fehlt eine Seite; auch fol. *4b* (fehlen 9 Zeilen unten), *5a* (fehlen 10 Zeilen u.) *16a* (fehlen 6 Zeilen u.) weisen Textlücken auf. Der fol. *3b* beginnende Text ist von kundiger Hand nach einer guten Vorlage sorgfältig korrigiert und mit zwei anderen Handschriften, deren eine mit ح, die andere mit ط bezeichnet ist, kollationiert worden. Die aus diesen Exemplaren notierten Varianten sind in der Regel interlinear eingetragen. Anscheinend von anderer Hand sind am Rande hin und wieder kurze Hinweisungen und Inhaltsangaben angefügt. Ein, übrigens auch in der Einleitung des Verfassers gegebenes Kapitelverzeichnis (fol. *2b*) ist von späterer Hand vorangestellt.

---

1) Ibid. ولقد اتّسع الخرق فى الازمنة المتأخّرة على الراقع فكثرت الدعاوى على الشريعة بامثال ما ادّعاه الباطنيّة حتّى آل ذلك الى ما لا يعقل على حال فضلا عن غير ذلك ،

2) Kolophon: تم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد الاولين والاخرين وعلى اله الطيبين الطاهرين ووقع الفراغ منه يوم السبت لسبعه عشر يوما خلت من شهر ربيع الاخر سنه خمس وستين وستمايه ،

sonst nicht beachteten Werke [1]) zugewendet wird. Es ist zuerst in Tunis 1302/1885 in vier Bänden herausgegeben worden; einen Nachdruck veranstaltete unter den Publikationen der Ṣabāḥbibliothek in Kazan der dortige muhammedanische Gelehrte Mūsā Ǵār Allāh 1327/1909 mit Hinzufügung einer Einleitung in türkischer Sprache. Die Umstände der Zeit, in der ich mit der Abfassung gegenwärtiger Studie beschäftigt bin, haben mir den Zugang zu ersterer Ausgabe nicht ermöglicht; auch vom kazaner Druck liegt mir nur der erste Band vor. Meine Kenntnis von den Beziehungen dieses Śāṭibī auf das Mustaẓhirī gründen sich auf Auszüge, die aus dem Kapitel الاعتصام der Muwāfaḳāt in der arabischen Zeitschrift al-Manār unlängst [2]) erschienen sind. Was al-Śāṭibī unter der Aufschrift الباطنيّة وغلاة المتصوفة ohne Bezugnahme auf eine Quelle darlegt, war leicht als fast wörtliches Exzerpt aus dem fünften Kapitel des Mustaẓhirī (über allegorische Koranerklärung und Zahlenkombination), zu erkennen. Darauf folgt ein Passus über den Charakter der Bāṭinijja [3]), an dessen Spitze zwar Ġazālī als Quelle erscheint, aber ohne Nennung des Titels der Schrift, dem das Zitat wörtlich entnommen ist. Es ist wohl einerseits die energische Polemik gegen taḳlīd und die entschiedene Stellungnahme für das zu seiner Zeit in den Hintergrund gedrängte iǵtihād, die das Interesse des Śāṭibī auf diese Schrift

---

1) Ein anderes Werk von ihm u. d. T. الحوادث والبدع wird zitiert bei ʿAlī al-Ḳārī im Kommentar zum Śifā des Ḳāḍī ʿIjāḍ (Stambul 1299) II 494 (vgl. ZDMG, LXI 74 Anm. 2); es ist jedoch möglich, dass damit ein Kapitel der Muwāfaḳāt gemeint sei. Dieser al-Śāṭibī, dessen Name bei Brockelmann fehlt, ist mit seinem seit 1885 im Druck erschienenen bedeutsamen Werke in die Gesch. d. arab. Lit. II 83—85 einzufügen.

2) Jahrg. XVII (1332 d. H.) 273—275.

3) Bezugnahme auf dieselben auch ed. Kazan I 46,9ff. Indem Śāṭ. bei Gelegenheit der Bewertung der verschiedenen Arten wissenschaftlicher Beschäftigung zum Schluss von den ganz und gar wertlosen und unnützen Dingen handelt: ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنيّة فى كتاب الله من اخراجه عن ظاهره وان المقصود وراءَ هذا الظاهر ولا سبيل الى نيله بعقل ولا نظر وانّما يُنال من الامام المعصوم تقليدا لذلك الامام واستنادهم فى جملة من دعاويهم الى علم الحروف وعلم النجوم. Man erkennt auch hier leicht den Einfluss der im Mustaẓhirī häufig wiederkehrenden Ausdruckweise des Ġazālī.

Indem er feststellt, dass durch die allegorische Interpretation der Gesetze deren äusserer Sinn nicht aufgehoben wird, führt er als die Bekenner der gegenteiligen Lehre die in verschiedenen Richtungen enfaltete Bāṭinijja an, die vom äussern Sinn der Gesetze nichts übrig lassen und in extremer Weise alles ẓāhir verwerfen. Dabei verweist er auf das Mustaẓhirī des Ġazālī als Schrift, in der diese Lehre ihre Widerlegung gefunden hat [1]).

Ferner finden sich Stellen aus dieser Schrift des Ġazālī bei einem anderen andalusischen Schriftsteller, dem aus Xativa stammenden, später in Granada lebenden *Abū Isḥāḳ Ibrāhīm b. Mūsā al-Lachmī al-Śāṭibī* (st. 790/1388). Derselbe ist Verfasser eines sehr scharfsinnigen Uṣūl-Werkes, dem er ursprünglich den Titel gab: عُنوان التعريف باصول التّكليف, dem er aber infolge eines in der Einleitung erzählten Grundes die Benennung als كتاب الموافقات vorzog, in welcher die Ausgleichung angedeutet werden sollte, die der Verfasser zwischen der mālikitischen Richtung (maḏhab Ibn al-Ḳāsim), der er selbst angehörte, und der des Abū Ḥanīfa unternahm. Er ist in vielen Beziehungen von Ideen des Ġazālī durchdrungen, namentlich in der scharfen Verurteilung des taḳlīd [2]) und der Betonung des iǵtihād; dies wird wohl der Grund der Gunst sein, die von Vertretern einer freisinnigen Theologie seinem in der Litteratur

---

وكان بعض اصحابي والجماعة فى انتظارى لكونهم كانوا يشتغلون علىّ باحياء علوم الدين للغزالى (ibid. IV 12,18).

1) Futūḥāt I 334,8 v.u.: ونبغت طائفة ثالثة ضلّت وأضلّت فاخذت الاحكام الشرعيّة وصرفتها فى بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة فى الظواهر شيئا تسمّى الباطنيّة وهم فى ذلك على مذاهب مختلفة وقد ذكر الامام ابو حامد فى كتاب المستظهرى له فى الردّ عليهم شيئا من مذاهبهم وبيّن خطأهم فيها; gegen Bāṭinijja auch ibid. IV, 7.

2) Nichtsdestoweniger tadelt er die Unabhängigkeit des Ibn Ḥazm von lehrenden Autoritäten: وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن خزم الظاهرى وانه لا يلازم الاخذ عن الشيوخ ولا تأدّب بآدابهم وبضدّ ذلك كان العلماء الراسخون كالائمّة الاربع واشباههم (ed. Kazan I 51,8 v.u.).

8.

Das Mustaẓhirī scheint in der islamischen Welt nicht viel Verbreitung gefunden zu haben. Es waren Schriften ganz anderer Art, aus denen man Belehrung bei Ġazālī suchte. Mit dem Schwinden der Nachfrage hörte es auf, die Kopisten zu beschäftigen. Murtaḍā al-Zabīdī scheint das Buch nicht gesehen zu haben, er setzt seiner Erwähnung in der Aufzählung der Ġazālī-Schriften das bei ihm sonst übliche وهو عندى nicht hinzu [1]). Auch das Ḳisṭās erhielt sich im Verkehr nicht wegen der darin enthaltenen Bekämpfung der taᶜlīmijja, sondern als Abhandlung über *logische Methodik* in der Theologie; als solche konnte es stets auf hohes Interesse rechnen. In der Tat wird es von Ibn Ṭumlūs aus Alcira in Spanien (st. 620/1223), einem verehrenden Anhänger des Ġazālī, in der Einleitung seines Werkes über Logik [2]) neben Miᶜjār al-ᶜilm, Miḥakk al-naẓar und den einleitenden Kapiteln des Mustaṣfā den Werken des Ġazālī über Logik beigeordnet.

In diesem Verhältnis scheinen auch *Zitate* aus dem Mustaẓhirī nicht häufig vorzukommen. Eine frühe Beziehung auf dasselbe finden wir bei dem Mystiker *Muḥjī al-dīn ibn al-ᶜArabī*, der sich auch sonst gerne mit den Werken Ġazālī's, den er als al-Imām Abū Ḥāmid zu erwähnen pflegt, beschäftigt hat [3]).

هذا العلم الدقيق فليس كلّ خلقة تحتمل العلوم بل الصناعات والحِرَف فهذا لا يدلّ على فساد الاصل ،

1) Itḥāf al-sāda II 43,3.

2) S. den Aufsatz Palacios' in Revue Tunisienne (1908) XV, 474—479. Den betreffenden Text teile ich in einem anderen Zusammenhang mit.

3) z. B. Futūḥāt makkijja (Kairo 1329) I 93,8 الامام ابو حامد الغزالى فى كتبه; er nimmt wiederholt Bezug auf die von den Gegnern hart angegriffene These des Ġazālī ليس فى الامكان ابدع ممّا كان in der Einleitung des Werkes (4,4 v.u.) und ibid. I 552,17. — In seinen Ausfällen gegen die Überwucherung des kalām und des ǵidāl, namentlich die materiellen, auf Rangsucht ausgehenden Ziele ihrer Vertreter (حبّ الدنيا وطلب الجاه والرياسة ibid. I 325) sowie die Disputiersucht der فقهاء زماننا (ibid. IV 459,12) scheint er auch im Wortlaut durch ähnliche Kritik des Ġazālī gegen jene Kreise beeinflusst zu sein. — Ibn al-ᶜArabī beschäftigt sich in Verein mit seinen Genossen mit dem Studium des Iḥjā:

nicht identisches شفاء الغليل (auch hier richtig العليل zu lesen), das über Fälschungen in Thora und Evangelium handelt, als Schrift des Ġazālī verzeichnet. Wie ich aus einer Mitteilung Dr. O. Rescher's erfahre, der so gefällig war, die Hschr. A.S. 2246 darauf hin in Stambul für mich einzusehen, wird im Titel des betreffenden Teils des Bandes ausdrücklich der Lehrer des Ġazālī, Abulmaᶜālī al-Ǵuwejnī Imām al-ḥaramejn als Verfasser genannt.

Ġazālī zitiert in seinen Werken nicht gar oft die Schriften anderer Autoren. Er tut es auch im Mustaẓhirī nicht. An zwei Stellen verweist er auf *Euklid*: das einemal in einem Beispiel dafür, wie aus richtigen Praemissen sichere Konklusionen abgeleitet werden (gleichschenkliges Dreieck)[1], das anderemal verweist er zusammen mit jenem ersteren Beispiel auf Euklids Demonstration über den Sektor (الشكل القطّاع = *τομεύς*)[2]. Wenn Menschen, die keine Ahnung von Rechenkunst haben, — sagt er — diese Lehrsätze nicht begreifen, so sei dies ein Beweis dafür, dass sie stumpfsinnige Leute sind, denen man nicht beikommen könne, wenn sie aus richtig aufgestellten Syllogismen abgeleiteten Schlüssen Zweifel entgegensetzen; es sei am besten, solche Leute sich selbst zu überlassen und ihnen nicht weiter Rede zu stehen. Der Unverstand beschränkter Leute in bezug auf Wissenschaften, Künste und Gewerbe könne nicht als Beweis gegen die Richtigkeit der Grundlagen dienen, auf denen diese Dinge beruhen[3].

---

1) Texte Nr. 12 (fol. 38*a*).

2) ZDMG. XXXV 299,3 v.u.; ein Werk darüber von Ṯābit b. Ḳurra, Fihrist 272,13, ein späteres bei Brockelmann I 474,8 v.u. Über die Bedeutung des terminus شكل ZDMG l.c. 285; vgl. اشكال اقليدس, Ḳazwīnī ed. Wüstenfeld II 385,12, de Goeje, Mémoire sur les Carmathes 228,7.

3) Fol. 60*a*: فان قال قد بقى لى شكٌّ عُرِفَ به بلادته وسوء فهمه وقُطِع الطمعُ عن رُشده وليس هذا بأوّل بليد لا يدرك فتُخَلِّيه (فتخَلّه = فحله [ط] Hschr. o. P. Variante) وهو كمن [لم] يدرك علم الحساب فذكرنا لـه الغوامض من مقدّمات الحساب من الشكل القطّاع الذى هو فى آخـر كتاب اقليدس فلم يفهمه لبلادتـه بل فى الشكل الاوّل الذى مضمونه اقامة البراهين على مثلّث متساوى الاضلاع فلم يدركه عرفنا ان مزاجه ليس يحتمل

fenden Textstellen). Er beruft sich ferner im allgemeinen und ohne Bezeichnung der Titel auf seine Schriften über *Fiḳh-Wissenschaft*. Deren hatte er während seiner ersten baġdader Periode bereits mehrere verfasst, von denen einige auf die Methoden der Kontroverse über die Differenzen der Fuḳahā bezügliche — (eine Disziplin für die er in der späteren Periode seines theologischen Entwicklungsganges nur harte Worte der Geringschätzung hat) im Miᶜjār al-ᶜulūm[1]) mit Angabe der Titel erwähnt sind. Von seinen Werken über uṣūl al-fiḳh, zitiert er namentlich seine Schrift *Śifā al-ᶜalīl*[2]). Dort habe er erschöpfend behandelt die Frage: inwiefern die Abschwörung eines früheren Glaubensbekenntnisses berücksichtigt werden könne bei Leuten, die es für erlaubt halten, aus Rücksichten auf ihre Selbsterhaltung den innerlich auch weiter festgehaltenen Glauben aus Furcht vor der strafenden Hand des verfolgenden Feindes in äusserlicher Weise zu verleugnen (taḳijja).

Diese Schrift des Ġazālī ist in den zugänglichen Sammlungen als irgendwo vorhanden nicht nachgewiesen. Dem Kommentator des Iḥjā, al-Murtaḍā al-Zabīdī (st. 1791) hat sie vorgelegen[3]). Ihr voller Titel lautet bei Ḥ. Ch. IV 54 nr. 7604: شفاء العليل فى القياس والتعليل[4]); dieser Titel sowie die aus der Einleitung exzerpierte Inhaltsangabe belehren uns über die Absicht des Werkes: die korrekte, methodische Anwendung der *Analogieschlüsse*[5]) in der Gesetzeswissenschaft zu regeln. Ein anderes Exzerpt aus der Einleitung des Buches ist in einer von Griffini beschriebenen Handschrift der Ambrosiana in Mailand[6]) mitgeteilt.

Bei Brockelmann I 422 (nr. 23) wird ein mit diesem Buch

---

1) 23,5ff. vgl. ibid. 101,6 u. كتبنا المصنّفة فى خلافيّات الفقه. Von den dort erwähnten Werken ist keines als vorhanden nachweisbar.

2) Texte Nr. 25, fol. 79*a*.

3) Itḥāf al-sāda I 3 paenult.; 42,3.

4) Subkī, Ṭabaḳ. Śāf. IV 116,8 gibt den Titel: شفاء الغليل فى مسائل التعليل.

5) Vgl. z. B. ein Zitat daraus über قياس الطرد nach dem Waraḳāt-Kommentar des Ibn al-Firkāḥ in meinen Ẓāhiriten 184 Anm. 4.

6) I Manoscritti sudarabici di Milano, in RSO III 99 (wo Z. 6 v. u. lies: التّناد Koran 40,34).

Mitteilung bildet, und die späteste, der er den Titel *al-Ḳisṭās al-mustaḳīm* gab. Ġazālī verweist (immer unter dem gekürzten Titel *al-Mustaẓhirī*) auf diese Schrift einigemal in seinen späteren Werken: in der bereits erwähnten Stelle des Ḳisṭās (58,2); im Iḳtiṣād fi-l-iʿtiḳād [1]), wo er seine Imamats-theorie im Sinne der im neunten Abschnitt des Mustaẓhirī entwickelten Grundsätze zusammenfassend darstellt; an zwei Stellen des Iḥjā, von denen er in der einen die Zurückweisung der allegorischen Interpretation von Koranstellen an einigen Beispielen demonstriert [2]), in der anderen auf die im Mustaẓhirī (fol. 95*b* Texte nr. 22) entwickelte Betrachtung über die durch die Absetzung eines ungeeigneten Fürsten eintretenden Wirrnisse verweist [3]); endlich im Munḳiḏ, wo er in der Aufzählung seiner zur Bekämpfung der Bāṭinijja verfassten Schriften auch dieses Mustaẓhirī erwähnt [4]).

7.

Von eigenen Werken beruft sich Ġazālī in gegenwärtigem Traktat auf sein *Tahāfut al-falāsifa*. Nur dies Werk kann gemeint sein, wenn er sich auf die durch ihn bereits vollzogene Widerlegung einiger Ansichten der Aristoteliker (Sphaerenintellekte [5]), psychologische Deutung der Prophetengabe [6])) bezieht (vgl. unsere Anmerkungen zu den betref-

---

1) Iḳtiṣād 107,7 v.u. وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى فى الكتاب الملقّب بالمستظهرى المصنّف فى الردّ على الباطنيّة

2) Iḥjā I 36,7 v.u. Vgl. I 275 unten, wo er der gutgemeinten homiletischen Korananwendung der Prediger (wuʿʿāẓ) in der Benutzung von 20,25.45 (unter Firʿaun sei das Herz des Menschen zu verstehen) die exegetischen Absichten der Bāṭinijja als willkürliches tafsīr bil-ra'j entgegenstellt. Übrigens übt ja Ġazālī selbst nicht nur in seinen mystischen Schriften, in denen er ihr freien Lauf lässt, gerne solche homiletische Allegorie, z. B. die Erklärung von 13,18 im Iḥjā I 101,20. Vgl. die Anwendung der Koranverse 4,4.5 im Mīzān al-ʿamal 175 und die Erklärung des Traditionsspruches, dass kein Engel in ein Haus eintritt, in dem sich ein Hund befindet, ibid. 149. Diese Erklärungen sind in ihrer Methode von der verpönten bāṭinitischen kaum verschieden.

3) Iḥjā II 130,11 وقد ذكرنا فى الكتاب المستظهرى ما يشير الى وجه المصلحة فيه (vgl. oben S. 16 [1]). Auf diese beiden Zitate im Iḥjā hat mich Snouck Hurgronje hingewiesen.

4) s. oben S. 26 [3].

5) Fol. 19*b* Texte Nr. 7.

6) ibid. Nr. 8.

graphische Schwierigkeit bereitet auch das unter seinen antibāṭinitischen Schriften als aus 12 Abschnitten bestehend [1]) erwähnte مفصل الخلاف, das jedoch nach Subkī's Titelangabe [2]) die Methodik des ḳijās zum Gegenstande hat. Es ist jedoch leicht möglich, dass in diesem Werk die Beweisfähigkeit des ḳijās mit Rücksicht auf die Zurückweisung des naẓar durch die Bāṭiniten dargestellt ist. Auch im Ḳisṭās erörtert er die fünf Methoden der „Wage der Wahrheit" zu dem Zwecke, die Bodenlosigkeit des taḳlīd der Bāṭiniten zu erweisen.

Ausser diesen selbständigen Schriften hat Ġazālī auch in seinem grossen Uṣūl-Werk *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* [3]) Gelegenheit gehabt, demselben polemische Exkurse gegen die Bāṭiniijja einzuverleiben. Auch dazu gab ihm ihre Ablehnung des persönlichen iǵtihād und ihre Forderung des absoluten taḳlīd Veranlassung [4]).

Von den erwähnten Schriften des Ġazālī sind uns nur zwei erhalten: die früheste, die den Gegenstand gegenwärtiger

1) Ḳisṭās 58,1; 86,8.

2) Ibid. Z. 18 مفصل الخلاف فى اصول القياس.

3) Dies Werk schrieb Ġazālī nach der Rückkehr von seiner Ṣūfiwanderung, während er für kurze Zeit sich dazu verstand, wieder öffentliche theologische Vorträge zu halten, deren Gegenstand der Inhalt des Mustaṣfā bildete. Das Iḥjā lag bereits fertig vor; ebenso bezieht er sich von seinen jüngeren Schriften auf Fejṣal al-tafriḳa (I 185,1) sowie auch auf sein logisches Kompendium Miḥakk al-naẓar, aus dem er (zusammen mit dem Miʿjār al-ʿilm) einen Auszug giebt (I 10—55). Hingegen finden wir keine Bezugnahme auf Ḳisṭās, wozu er in seiner Darstellung der Deduktionsmethoden wiederholt Gelegenheit gehabt hätte. Daraus folgt, dass Ḳisṭās eines der spätesten Werke des Ġazālī ist. Von seinen Altersschriften werden darin Iḥjā (65,6) Miḥakk (69,3; 74,6), und Ǵawāhir al-Ḳur'ān (63 ult. 65,6; 83,2; 94,8) zitiert.

4) II 387,4: التقليد هو قبول قول بلا حجّة وليس ذلك طريقا الى العلم لا فى الاصول ولا فى الفروع وذهب الحشويّة والتعليميه الى ان طريق معرفة الحقّ التقليد وان ذلك هو الواجب وان النظر والبحث حرام ويدلّ على بطلان مذهبهم مسالك الخ; folgen die Widerlegungsbeweise; ibid. 369,8 in der Beantwortung des gegen das iǵtihād erhobenen Einwurfes, dass zwei muǵtahidūn in derselben Frage einander widersprechende Entscheidungen treffen: نعم هذا السؤال يحسن من منكرى الاجتهاد من التعليمية وغيرهم اذ يقولون اصل الاجتهاد باطل لادائه الى هذا النوع من التناقض وجوابه ما ذكرناه ونقابله على مذهبه ايضا بما لا يجد عنه محيصا،

schrift. In derselben wird der fāṭimidische Chalife al-Mustanṣir (regierte 427—Ende 487) als der von den Bāṭiniten anerkannte Imam genannt [1]).

Die Abfassung dieses Traktates muss demnach im letzten Regierungsjahr jenes fāṭimidischen Chalifen erfolgt sein. Es scheint das letzte Werk des Ġazālī aus seiner ersten baġdader Periode zu sein. Man kann ferner nicht übersehen, dass Mustaẓhir bei seinem Regierungsantritt erst im Alter von 16 Jahren und 2 Monaten stand. Einem so jungen Mann gilt die im 9. Abschnitt des Traktates gespendete Ruhmrede [2]) des sonst nicht eben liebedienerischen Gelehrten, der dabei allerdings die Jugend des Chalifen hervorhebt und ihm die Pflicht wissenschaftlicher und ethischer Vervollkommung ernstlich ans Herz legt.

6.

Das Mustaẓhirī ist die früheste aber nicht die einzige Schrift, in der sich Ġazālī die Bekämpfung der Bāṭiniten zur Aufgabe stellte. Die Betätigung dieser Bestrebung hat er noch späterhin wiederholt als wichtig erachtet.

Er selbst erwähnt fünf Schriften, in denen er Polemik gegen die Bāṭinijja führte [3]). In der Liste seiner Werke bei Subkī [4]) erscheint jedoch noch ein anderer, in Ġazālī's Aufzählung nicht enthaltener anti-bāṭinitischer Titel مواهم الباطنية mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass diese Schrift mit dem Mustaẓhirī nicht zu verwechseln ist (وهو غير المستظهرى فى الردّ عليهم). Vielleicht ist dieselbe identisch mit einem [5]) قواصم الباطنيّة ومنتظرهم, welches man, freilich in einer pseudo-ġazālischen Schrift (سرّ العالمين وكشف ما فى الدارين) von ihm zitieren lässt [6]). Eine biblio-

1) Fol. 18a (Texte Nr. 6); fol. 34a allgemein als المتصدّى للامامة بمصر. Die fāṭimidischen Chalifen als Imame der Bāṭiniten im Text bei Griffini ZDMG, LXIX 87,5ff.

2) Einen poetischen Lobredner fand dieser Chalife am Omajjaden-Sprößling Abu-l-Muẓaffar al-Ābīwardī (st. 507/1113) in den ʿIrākijjāt seines Dīwāns (s. Brockelmann I 253 nr. 6). 3) Munḳiḏ 19,4—7. 4) Tabaḳ. Šāf. IV 116,15.

5) Auf القواصم bezieht sich Ġazālī im Ḳisṭās 58,1.

6) Vgl. Buch von Wesen der Seele 12*.

Wir begreifen aus diesen Symptomen, dass es zu den frühesten Regierungsverfügungen des eben antretenden Chalifen al-Mustaẓhir gehörte, Ġazālī, der sicherlich als die grösste theologische Autorität der baġdader Hochschule anerkannt war, zu einer Streitschrift gegen die Bāṭinijjagefahr zu veranlassen. Wir stimmen der Vermutung *Duncan B. Macdonalds* bei, dass die kurz vor seinem Regierungsantritt (487) erfolgte Besitzergreifung der Festung Alamūt, dieser Hochburg der bāṭinitischen Propaganda der Tat, durch Ḥasan b. Ṣabāḥ (483), die einen Wendepunkt in der Tätigkeit der Bāṭinijja bedeutet, den Entschluss des Chalifen zur Reife brachte [1]).

Ġazālī, der dem Wunsche des Chalifen freudig Folge leistete, bekennt sich — wie wir gesehen haben — demselben für seine Gunstbezeigungen zu tiefem Dank verpflichtet. Diese Gunstbeweise haben wohl sicherlich in der Zeit, als Mustaẓhir noch erst Anwärter des Chalifenthrones war, an Ġazālī sich betätigt. Dass der grosse Theolog auch vor dem Regierungsantritt des Chalifen zu seinem gelehrten Hofstaat gehörte, folgt auch daraus, dass er einen Platz in der Umgebung des antretenden Chalifen einnimmt, als dieser nach dem Tode seines Vaters und Vorgängers al-Muḳtadī gewohnheitsgemäss die Kondolenzcour (الجلوس فى العزاء) abhält [2]). Der Auftrag zur Abfassung der Schrift und die Vollziehung desselben durch Ġazālī kann nur unmittelbar nach dem Regierungsantritt des Chalifen erfolgt sein. Dies folgt aus den in Betracht kommenden chronologischen Verhältnissen. Al-Mustaẓhir besteigt den Chalifenthron im Muḥarram 487. Im Monat Ḏu-l-ḳaʿda 488 verlässt Ġazālī Baġdād, um sich fern vom Getriebe der Welt dem Ṣūfīleben zu weihen. In die kurze Zwischenzeit fällt demnach die Abfassung der antibāṭinitischen Streit-

---

ووقارا ويحتقبون من المظالم اوزارا كانهم لا يرجون لله وقارا (Sure 71,12) ولو خاطبهم دُعاة الحقّ ليلا ونهارا لم يزدهم دعاءهم الاّ فرارا فاذا أظلّ عليهم سيف اهل الحقّ آثروا الحقّ ايثارا واذا انقشع عنهم ظلّه اصرّوا واستكبروا استكبارا،

1) The Life of al-Ghazzālī, with special references to his religious experiences and opinions, im Journ. of the American Oriental Society (1899) XX, 87.

2) Ibn al-Aṯīr l.c. ad ann. 486, ed. Būlāḳ X, 86.

sondern auch dem gemeinen Volk, das sie in schlauer Weise für den von ihnen erstrebten Umsturz zu gewinnen und durch schreckliche Eidesverpflichtung festzuhalten verstanden.

In der Schrift, die uns hier beschäftigt, legt Ġazālī des öftern Gewicht auf die volkstümliche Verbreitung der Bāṭinijja. Beispielsweise entschuldigt er einmal die für die Denkenden unnötige Weitschweifigkeit seiner Darstellung eines Lehrstückes damit, dass die Orientierung des durch die Schliche der zeitgenössischen Bāṭiniten irregeleiteten Volkes eine eingehendere Erörterung als nötig erscheinen lässt [1]. Und diese Irreleitung erschien um so gefährlicher als die Anhänger der Sekte es verstehen, ihr wahres Wesen nach aussen hin durch zweideutiges Benehmen zu verdecken und durch scheinbare Unterwürfigkeit dem strafenden Schwert zu entgehen, um ihr Unwesen um so kühner zu treiben sobald sie keine Ursache haben Beunruhigung zu befürchten [2].

بغير علم منه بتاويله فانّما يخلسه عن حدّه ويبدّله ويحرّفه كما قال جلّ اسمه يحرّفون الكلم عن مواضعه باقامتهم لفظه دون تاويله وقال فانّما ائمّه على الذين يبدّلونه Über die Aufhebung der Gesetzlichkeit, fol. 104: ان الذهب من امثال القائم المهدى صاحب دَوْر الجزاء وخاتم دور الدنيا وفاتح باب الآخرة وانّها مُثِّل بالذهب لانّه علينا سلامه صاحب الظهور ومُبْطِل الشرائع كلّها ومُسْقِط ظاهر النطقاء والعمل به ومُظْهِر علم التاويل; fol. 123 wird der Mahdī bezeichnet als غالق باب التوبة وفاتح باب الجزاء الذى يُظهر الباطن بعد ستره ويكشفه بعد إسراره فيكون دَوْره دَوْرَ علم بلا عمل لانّه يزيل الاعمال ويُبْطل الشرائع ويُسْقط الظاهر وتكليفه بظهور التاويل الذى هو من فعل القلب وعمله فيكون علما محضا خالصا كخلاص الذهب; fol. 320: zur Zeit des Mahdi تبطل الشرائع والعمل اذ كان لكلّ ابتداء انتهاء ،

1) Must. fol. 65*b* (Schluss des sechsten Kapitels): فهذا حلّ هذه الشّبهات وهو اركّ عند المحصِّل من ان يفتقر فى حلّها الى كلّ هذا الاطناب ولكن اغترار الخلق به وظهور التلبيس فى هذا الزمان يتقاضى (Ms. سعاصى) هذا الكشف والايضاح والله تعالى يوفّقنا للعمل والعلم بمنّه ولطفه ،

2) In der einleitenden Doxologie der Schrift gibt Ġazālī folgende Charakteristik ihres Verhaltens: فنشكر الله الذى وفّقنا للاعتراف بدينه إعلانا وإسرارا وسدّدنا للانقياد لحكمه إظهارا وإضمارا ولم يجعلنا من ضُلّال الباطنيّة الذين يُظهرون باللسان إقرارا ويضمرون فى الجنان تماديا وإصرارا ويحملون من الذنوب اوقارا ويعلنون فى الدين تقوّى

an den ihnen unbequemen Männern, darunter Stützen des Reichs, verübten. Zu der politischen Beängstigung gesellte sich selbstverständlich auch in hervorragender Weise die religiöse Besorgnis. Der konfessionelle Nihilismus, der die Grundlagen des Islams zersetzende Allegorismus, den die Emissäre dem Volke ebenso wie den Gebildeten stufenweise eingaben, musste den Vertretern der islamischen Glaubenstreue als die gefährlichste Bedrohung der Religion erscheinen. Diese Besorgniss hat nach innen das Aufkommen einer Art Bāṭinitenriecherei zu Folge. Der angeschene Dogmatiker al-Kijā al-Harāsī, Lehrer an der Niẓāmijja in Bagdad wird gerade um die Zeit, in der wir uns mit der Schrift Ġazālī's befinden, allerdings infolge einer komischen Namenverwechslung [1]), auf Befehl des Seldschukensultans unter dem Verdacht des Bāṭinismus eingekerkert; nur die Intervention des in Glaubenssachen mafzgebenden Chalifen al-Mustaẓhir konnte seine Enthaftung bewirken [2]). Wegen desselben Verdachtes lies der Seldschukensultan Muḥammed im Jahre 500 vier Personen seines eigenen Hofstaates hinrichten [3]). Die Abwendung der Gefahr musste als umso dringender erscheinen, als sich die Erfolge der bāṭinitischen Propaganda bis in die niedrigsten Klassen der Bevölkerung erstreckten. Auch die ersten Versuche der Bāṭinijja, die Propaganda der Ḳarmaṭen, hatten ja zuallererst im Bauernvolke Wurzel gefasst. Ebenso insinuierte sich die aus ihr hervorgegangene Wühlarbeit nicht nur den denkenden Kreisen, denen sie die theoretische Basis verlieh, das ihnen lästige Gesetz- und Fabelwerk abzuschütteln [4]),

1) Subkī, Ṭab. Śāf. IV 282.

2) Ibn al-Aṯīr X 120 unten, Abulmaḥāsin II 2 ed. Popper 325,5; 356,18.

3) Ibn al-A. ad ann. 500 ed. Būlāḳ X 165.

4) Wie unverhüllt die Aufhebung der Gesetzlichkeit in diesen Kreisen gelehrt wurde, zeigt uns am besten das كتاب تأويل الزكاة des Ġaʿfar Manṣūr al-Jemanī (Leidener Hschr. nr. 1971, Amīn nr. 248), das mehr als eine Allegorisierung des Zakātgesetzes in ismāʿīlitischem Sinne enthält (z. B. fol. 35 Allegorie der Himmelfahrt Muhammeds, 254 die der Josefserzählung, 400 die der Grabesprüfung etc.). Die diese Allegorien verwerfen, seien gar nicht Muslime: fol. 143 فابان ان اهل الظاهر غير مسلمين ما لم يعتقدوا التاويل فهذا دليل على بطلان الظاهر المعرّى من الباطن اذ لا يقوم الظاهر الاّ بالباطن ولا يصحّ التنزيل الاّ بالتاويل لانه من تمسّك بالتنزيل

zulassen. So haben sie denn nichts, woran sie sich halten könnten" [1]).

5.

Die Veranlassung, dem Ġazālī die Abfassung der antibāṭinitischen Schrift aufzutragen, ergab sich aus der steigenden Besorgnis, die durch die Verbreitung der bāṭinitischen Bewegung im Volke erregt wurde, indem die Emissäre durch listige Suggestion und durch eine wohlausgeklügelte Anlockungsmethode immer mehr Anhänger für die Anerkennung des in Aegypten thronenden fāṭimidischen Imam — um diese Zeit war es *al-Mustanṣir* — warben. Die Erfolge ihrer Propaganda konnten gerade um die die Regierungsjahre des Mustaẓhir umgebende Zeit nicht übersehen werden. Noch war die Basāsīrī-Bewegung, aus der das ʿabbāsidische Chalifat nur durch das helfende Eingreifen der Seldschuken knapp errettet werden konnte, nicht vergessen. Und noch nach der Niederwerfung derselben im ʿIrāḳ, konnte die Propaganda mit Erfolg selbst in die heiligen Städte Mekka und Medina dringen und bis nach Transoxanien ihre Wühlarbeit betreiben; nur durch kluge List gelang es dem Fürsten Boghra Chān den Erfolg der Arbeit für die Anerkennung des fāṭimidischen Chalifen zu vereiteln [2]). Auch in Syrien konnte noch 490 der Versuch gemacht werden, die Anerkennung von Mustanṣir's Nachfolger, al-Mustaʿlī durchzusetzen [3]), Ereignisse, die zur Zeit der Thronbesteigung Mustaẓhirs ihre Schatten vorauswarfen. Dazu kam noch der Terrorismus, den die Bāṭiniten durch Meuchelmorde

1) Mustaẓhirī fol. 26a: وعند هذا ينبغى ان يعرف الانسان ان رتبة هذه الفرقة اخسّ من رتبة كلّ فرقة من فرق الضلال اذ لا تجد فرقة تنقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه اذ مذهبها ابطال النظر وتغيير الالفاظ عن موضوعاتها (a بدعوى الرموز (b وكلّ ما يتصوّر ان ينطلق (c به لسانهم (d إمّا نظر او نقل أمّا النّظر فقد ابطلوه وامّا اللفظ (e فقد جوّزوا أن يراد باللفظ غير موضوعه فلا يبقى لهم معْتَصَمٌ ،

2) Ibn al-Aṯīr, Kāmil ad ann. 436 ed. Būlāḳ IX 195.

3) ibid. ad ann. 490 ed. Būlāḳ X 100.

Im Exzerpt des Śāṭibī (s. unten) sind folgende Varianten:

a) موضوعها b) الرمز c) تنطق d) السنتهم e) النقل

die Erfolglosigkeit des theologischen Kampfes gegen sie mit verschuldet habe, ist dieser. Sie beschränken sich darauf, den Einwürfen der Gegner weitschweifige Antworten entgegenzusetzen, die dem allgemeinen Verständnis nicht schnell zugänglich sind und zum Mundtotmachen der Gegner auch nicht ausreichen. Man müsse sie vielmehr *ad absurdum* führen, indem man die These, die sie bestreiten, gegen sie kehrt (ḳalb)[1] und ihnen nachweist, dass sie ohne dieselbe ihre eigene Lehre nicht aufrechterhalten können[2]. Man müsse ihnen dartun, dass sie bei dem Beweis ihrer Lehren über die Vorzüge ihres Imam ohne spekulative Gesichtspunkte (naẓar), deren Anwendbarkeit zur Ergründung der Wahrheit sie prinzipiell bestreiten, nicht von der Stelle kommen. Die Anwendung dieser polemischen Methode wird im Munḳiḏ an der Grundthese der Bāṭiniten ausführlich aufgezeigt, in einer Weise, dass nach Ġazālī's Zuversicht „wenn auch ihre ersten und letzten sich zusammentäten um eine Antwort darauf auszudenken, ihnen dies unmöglich wäre"[3]. Auch aus unseren Textbeilagen (besonders Nr. 12) können wir sie bei jedem gegebenen Fall als eins der schneidigsten Kampfesmittel Ġazālī's kennen lernen. Das sechste Kapitel des Mustaẓhirī ist speziell ihr gewidmet. Auch in der oben aus dem Miʿjār angeführten Stelle hat er die Bāṭiniten wegen dieses durch ihr System ziehenden Widerspruches als die verwerflichste[4] unter allen ketzerischen Sekten gekennzeichnet. „Du findest keine andere, deren Lehren durch sich selbst zerstört werden. Ihre Parteilehre ist die Ablehnung des naẓar und die Wegdeutung des Wortsinnes (der heiligen Texte) mit dem Anspruch auf Allegorien, während doch alles, worauf sich ihr leeres Gerede erstreckt, entweder auf selbständige Ergründung (naẓar) oder auf (positive) Überlieferung (naḳl)[5] hinausgeht. Dabei erklären sie jene für unzuständig, diese zerstören sie dadurch, dass sie für das (überlieferte) Wort eine andere als die seinem Sinne entsprechende Deutung

---

1) Vgl. Ḳazwīnī ed. Wüstenfeld II 355,10.

2) Die Formel ist: هذا السؤال قد انقلب عليهم انقلابا عظيما vgl. Texte S. 17, 19.

3) Munḳiḏ 18,17. 4) Vgl. Iḥjā II 291,8 v.u.

5) Gemeint ist die blindlings angenommene Belehrung des unfehlbaren Imam.

nach der Lehre des Propheten selbst, das *iǵtihād* der befugten Autoritäten einzusetzen, wodurch freilich nicht *sichere* sondern nur *hypothetische* Erkenntnis (ẓann) erreicht wird. Sichere Belehrung müsse übrigens nicht schlechterdings von einem „Unfehlbaren" ausgehen. Beispielsweise werden hiefür angeführt die auf Vernunftschlüssen beruhenden Feststellungen oder die mathematischen Wahrheiten, die Praemissen, die zu mathematischen Folgerungen führen und andere auf dem Wege der Spekulation zu ergründende Vernunfttatsachen, für die die Belehrung unerlässlich ist, die jedoch nicht eben von einem „Unfehlbaren" erteilt wird. Vielmehr könne in diesen Fällen der kompetente Lehrer in allen anderen Beziehungen „der sündhafteste und verlogenste Mensch sein" [1]). Da nicht alle Menschen in gleichem Maasse befähigt sind, die Praemissen in einer Weise zu ordnen, dass sie zu sicheren Schlüssen führen, sei darin die Leitung eines Lehrers erforderlich, der seinerseits diese Kunst wieder durch Belehrung sich angeeignet hatte. Von der Notwendigkeit eines unfehlbaren Lehrers könne dabei nicht die Rede sein. Vielmehr höre nach erfolgter Belehrung der Vorzug des Lehrers vor dem Schüler in bezug auf den Gegenstand des Unterrichtes auf.

Es kann hier die Klausel nicht übersehen werden, die Ġazālī dieser Auseinandersetzung hinzufügt: „Dasselbe gilt vom Lehrer des Lehrers bis dass wir mit dem Ursprung des mathematischen Wissens bei einem (in seiner Anerkennung) durch Inspiration und Wunderübungen unterstützten Propheten anlangen [2]). Jedoch nachdem Gott die Wissenschaft des Rechnens unter den Menschen verbreitet hatte, ist für ihre Aneignung ein unfehlbarer Lehrer unnötig geworden. Dasselbe gilt ohne Unterschied von allen anderen durch Vernunftoperation zu erreichenden Erkenntnissen" [3]).

Ein anderer methodischer Fehler, den er seinen Vorgängern in der anti-bāṭinitischen Polemik zum Vorwurf macht und der

1) Mustaẓhirī fol. 41*a* ff. (Texte Nr. 12).

2) Im Munḳiḏ 27,6 lässt er auch die ersten Ärzte durch Propheten belehren: يجب فيها تقليد الأطبّاء الذين اخذوها من الانبياء الذين اطّلعوا بخاصيّة النبوّة على خواصّ الاشياء

3) Texte Nr. 17.

auf die Thesen einzugehen, in denen die B., wenn auch zumeist in misverständlicher Weise, die Wege der Dualisten und Philosophen beschreiten, deren Lehren sie freilich verdrehen und fälschen. Er werde in seiner Streitschrift sich nur um die den Bāṭiniten eigentümlichen, sie im besonderen charakterisierenden Irrlehren kümmern und was sie mit anderen gemeinsam haben, bei Seite lassen [1]).

Im Munḳiḏ legt er noch auf andere in seiner Polemik betätigte methodische Eigentümlichkeiten grosses Gewicht. Das Übersehen derselben durch seine Vorgänger, deren Verteidigung des orthodoxen Standpunkts er wegen ihrer Unzulänglichkeit als „die Hilfe eines törichten Freundes" bezeichnet, habe vielmehr zur Stärkung der Position der Gegner beigetragen [2]). Erstlich weise er nicht, wie es seine Vorgänger tun, das Prinzip der durch eine unfehlbare (maᶜṣūm) Autorität erteilten Belehrung (taᶜlīm) als der sichersten Quelle der Erkenntnis *a limine* zurück. Er gestehe vielmehr *im Prinsip* die Richtigkeit dieser Anschauung zu; beziehe sie jedoch auf die durch zuverlässig bezeugte Traditionenfolge (tawātur) dokumentierte Belehrung durch den Propheten [3]), in Verbindung mit dem darauf gerichteten Nachweis, dass der Imam der Gegner aller Bedingungen der unfehlbaren Lehrautorität ermangele. Ferner könne selbst die Belehrung des Propheten nicht alle im Laufe der Zeit auftauchenden unvorhergesehenen Fälle des gesetzlichen Lebens einschliessen; bei solchen habe,

---

1) Texte Nr. 2.

2) Munḳiḏ 16,4 ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها الى هذه الدرجة vgl. Tahāfut al-falāsifa (Kairo 1303) 4,7 v. u. وضرر الشرع ممّن ينصره لا بطريقه اكثر ممّن يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدوّ عاقل خير من صديق جاهل Diese Stelle ist in hebräischer Übersetzung zitiert bei Isak ᶜArāma ס' עקידת יצחק (Pressburg 1849) Einleitung I 6*b*: וההזק הנמשך לתורה במי שעיין בה שלא כדרכה יהיה רב מההזק הנמשך ממי שיטעון ויחלוק עליה כדרכה והנה זה הוא כמו שיאמר שהאויב (ed. שהאוהב) המשכיל הוא טוב מהאוהב הכסיל

3) Dasselbe betont er auch im Ḳisṭās 22,8: ذلك ايضا اعرفه بالتعليم ولكن من امام الائمّة محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب صلعم فانّى وان كنت لا اراه فانّى اسمع تعليمه الذى تواتر الىّ تواترا لا اشكّ فيه فانّى قائل ايضا بالتعليم vgl. ibid. 99 ult.

über die Anfänge der ismāʿīlitischen Propaganda und die bösen Zustände in dieser Sekte. Dafür ereilte ihn bald die Rache dieser Leute; sie schleppten ihn nach dem fāṭimidischen Aegypten, wo er um 460 ans Kreuz geschlagen wurde [1]).

Von diesen vor-ġazālischen Streitschriften ist, wie es scheint, mit Ausnahme der des Bustī, über die wir wohl nähere Kunde von Griffini zu erwarten haben, keine erhalten geblieben. Sie gehören der Zeit vor Ḥasan b. Ṣabāḥ an. Das Urteil, das Ġazālī über seine Vorgänger fällt, führt zur Folgerung, dass ihm auch nach der Reform der Bāṭinijja entstandene polemische Schriften vorgelegen haben. Er ist jedoch mit der Art der Behandlung des bāṭinitischen Problems durch seine Vorgänger nicht zufrieden. In einem der einleitenden Abschnitte des Mustaẓhirī, in dem er über die von ihm selbst befolgte Methode eine überaus wortreiche Orientierung bietet, tadelt er an seinen Vorgängern besonders zwei Momente. Statt einer ins einzelne eingehenden, auf Beweise gegründeten Widerlegung der Irrlehren der Gegner schildern sie zumeist die *Geschichte* der Sekte seit dem Beginn ihres Auftauchens mit Nennung der Namen ihrer Emissäre in den verschiedenen Provinzen ihrer Verbreitung, und berichten über ihre Kämpfe in den vergangenen Zeiten. Dies gehöre — meint Ġazālī — in Geschichtsdarstellungen; Theologen haben auf die *religiösen* Interessen einzugehen und für die Wahrheit, die sie verteidigen, Beweise vorzutragen, nicht aber blos Geschichten zu erzählen. Dieser Vorwurf soll wohl Darstellungen nach Art des Bāṭinitenkapitels im Kitāb al-farḳ des Baġdādī treffen, das Ġazālī zwar nicht zitiert, das ihm jedoch nicht unbekannt gewesen sein wird. Abū Manṣūr al-Baġdādī füllt seine polemische Darstellung der Bāṭiniten-Sekte (s. oben S. 13) in der Tat mit einer weitläufigen Erzählung von Begebenheiten aus, die Ġazālī lieber durch eine dogmatische Behandlung ersetzen möchte.

Dann findet er es überflüssig, nach Art seiner Vorgänger

---

1) Sujūṭī, Buġjat al-wuʿāt 209 unten (nach Ḏahabī, was ich nicht kontrolieren kann): فقال الاسماعليّة هذا يفسد الدعوة لانّه صنّف كتابا فى كشف عوارهم وابتداء دعوتهم فحمل الى مصر فصلب فى حدود ٤٦٠

einen seiner Vorgänger, den Chalifen al-*Ḳādir*[1]) der Muʿtazilit *ʿAlī b. Saʿīd al-Iṣṭachrī* eine Streitschrift gegen die Bāṭinijja verfasst[2]), für die der durch seinen orthodoxen Eifer bekannte Chalife[3]) dem heterodoxen Theologen sich in ungewöhnlicher Weise erkenntlich zeigte: er bewilligte ihm eine reichliche Jahresdotation, die er in Form einer dauernden Stiftung auch seinen Nachkommen zusicherte[4]). So willkommen musste dem baġdader Chalifen eine, wenn auch der ketzerischen Feder entstammende literarische Tat sein, durch die das gefürchtete Fāṭimidentum getroffen werden sollte. Es war ja derselbe Chalife, der die angesehensten ʿAliden von Bagdad zur Ausfertigung eines kollektiven Protestes gegen die Echtheit des ʿalidischen Anspruches der Fāṭimiden veranlasste[5]).

Um dieselbe Zeit verfasste ein anderer Muʿtazilit, *Ismāʿīl b. Aḥmed al-Bustī,* der sich zu dem zejditischen Zweig der Śīʿa bekannte, eine Streitschrift gegen die Bāṭinijja, (كشف اسرار الباطنيّة), von der eine aus Südarabien stammende Handschrift im Besitze *E. Griffinis* in Mailand, der die Existenz dieser Schrift zuerst entdeckt hat[6]), vorhanden ist.

Als Vorgänger des Ġazālī kann auch noch der Grammatiker *Ṯābit b. Aslam* erwähnt werden, ein Śīʿit, der am Hofe von Aleppo[7]) als Bibliothekar wirkte. Er verfasste Enthüllungen

---

1) Auch seinen Namen trägt der Titel eines ihm gewidmeten Werkes (al-Ḳādirī) über Traumdeutungskunst, Brockelmann I 244.

2) Abulmaḥāsin II, 2 ed. Popper 118,9 صنّف للقادر الردّ على الباطنيّة

3) Vgl. Muh. Studien II 65. Er verfasste auch einen dogmatischen Traktat (فى الاصول), den man jeden Freitag vor der Versammlung der Traditionsgelehrten vortrug. Al-Ḳādir eröffnet die IV. ṭabaḳa der śāfiʿitischen Theologen bei Subkī Ṭab. Śāf. III.

4) حبسها من بعده على بنيه 5) Maḳrīzī ed. Bunz 16. 6) ZDMG, LXIX 81.

7) Jedoch keinesfalls zur Zeit des Sejf-al-daula, den Sujūṭī — nachlässig wie so oft — als den regierenden Fürsten nennt; dieser starb 356 d. H., also mehr als ein Jahrhundert vor der hier berichteten Begebenheit. Im übrigen wäre der Hof der mit Karmaṭen und Fāṭimiden sympathisierenden Ḥamdaniden in Aleppo (de Goeje, Mémoire sur les Carmathes 181. 183; vgl. Horovitz in Der Islam II 409ff., Sobernheim ibid. VI 95ff. und die wichtige Stelle, Jāḳūt ed. Margoliouth VI 30, penult.) für die Abfassung einer Schrift wie die des Ṯābit ein wenig geeigneter Boden gewesen. Aber zu jener Zeit war die Herrschaft dieser Dynastie bereits erloschen.

sächlichen Handhabung der Regierung durch die den Chalifen huldigenden Sultane, eine Beziehung auf jenes Werk des Bāḳillāni in der Weise vor, ais hätte Ġazālī den Stoff seines Mustaẓhirī ganz und gar aus der Schrift des Bāḳillāni geschöpft [1]. Nun fehlt aber dieser Passus in dem dem Kommentar des *Murtaḍā al-Zabīdī* zugrunde liegenden Text [2] und es ist nicht daran zu zweifeln, dass wir es dabei mit einem der zahlreichen Einschübe zu tun haben, die (in unserem Falle vielleicht mit unfreundlicher Absicht [3]) in den Text des Iḥjā geschmuggelt und durch Abschreiber weiter überliefert worden sind [4]. Dafür spricht auch der den Zusammenhang in ungeschickt gedehnter Weise unterbrechende Charakter des Passus, sowie auch besonders die Erwägung, dass doch bei Ġazālī so viel Ehrlichkeit vorausgesetzt werden muss, dass er im Mustaẓhirī selbst das Verhältniss dieser Schrift zu der seines Vorgängers erwähnt hätte, wenn er so tief in ihrer Schuld gestanden hat, wie er es in jenem Iḥjā-Passus etwas verspätet gestehen soll. Davon ist aber im Mustaẓhirī keine Spur. Ferner wird ja zur Zeit des Ġazālī die nur um ein Jahrhundert vorher erschienene Schrift des Bāḳillānī noch vorhanden und die an ein Plagiat grenzende Abhängigkeit des Mustaẓhirī von derselben nicht leicht zu verhüllen gewesen sein. Dann äussert Ġazālī — wie wir gleich sehen werden — seine Unzufriedenheit mit allen seinen Vorgängern; darin wäre ja auch Bāḳillānī inbegriffen, den weidlich ausgeplündert zu haben er im Iḥjā-Passus bekennt. Endlich hat ja Ġazālī das Schwergewicht seiner Polemik auf eine erst nach Bāḳillāni aufgebrachte bāṭinitische Lehre gelegt und er konnte somit von diesem Vorgänger kaum in beträchtlichem Masze abhängig sein.

Ein Jahrhundert vor dem Chalifen Mustaẓhir hatte für

---

1) وقد ذكرنا فى كتاب المستظهرى [المستنبط من كتاب كشف الاسرار وهتك الاستار تاليف القاضى ابى الطيّب فى الردّ على اصناف الروافض من الباطنيّة] ما يشير الى وجه المصلحة فيه. Snouck Hurgronje hat meine Aufmerksamkeit auf diese Stelle gelenkt.

2) Itḥāf al-sādat al-muttaḳīn (ed. Kairo) VI 122,10; die in voriger Anmerkung in Parenthese gesetzten Worte fehlen.

3) Vgl. ZDMG, XXXVIII 682.

4) Vgl. H. Bauer, Die Dogmatik Al-Ghazālī's (Halle 1912) 6.

an dieser Erscheinung nicht achtlos vorbeigegangen sein. Es wird u. a. — ich erwähne nur selbständige Streitschriften — eine anti-ismāʿīlitische Widerlegungsschrift von *Abū ʿAbdallāh b. Razzām* [1]) genannt, über dessen Lebenszeit (aber sicher spätestens Anf. d. IV. Jhd.'s d. H.) wir nichts genaues wissen [2]). Aus dem Ende des IV. Jhd.'s wird vom Grammatiker *Saʿd b. Muḥammed abū ʿOṯmān al-Ġassānī al-Ḳajrawānī* ein ردّ على الملحدين verzeichnet. Ṣafadī zitiert vom Verfasser den Spruch: „das *taḳlīd* sei Defekt der Vernunft und Niedrigkeit der Gesinnung" [3]). Der hervorragende Aśʿarite *Abū Bekr al-Bāḳillānī* (st. 403/1012) dem als prinzipiellem Gegner jedes taʾwīl [4]) das Allegorisieren als besonders widerwärtig erscheinen musste, hatte ausser einer polemischen Schrift über die Lehrmeinungen der Karmaṭen [5]) noch besonders eine „Enthüllung der Geheimnisse und Zerreissung der Hüllen" (كشف الأسرار وهتك الأستار) gegen die Bāṭinijja gerichtet, welche Schrift er mit dem Nachweis des gefälschten Charakters der ʿalidischen Genealogie der aegyptischen Fāṭimiden beginnt [6]), eine Bestrebung, für die gerade zu jener Zeit vom Chalifenhofe zu Bagdad die angesehensten Gelehrten in Bewegung gesetzt wurden.

Im Text der Druckausgaben des Iḥjā II 130,11 kommt bei gelegentlicher Erwähnung der Legitimität der Chalifenwürde in der ʿabbāsidischen Dynastie und der Berechtigung der tat-

---

1) Fihrist 186,24; wird auch bei Maḳrīzī ed. Bunz 12,3 zitiert: فى كتابه الذى ردّ فيه على الاسماعيلية, vgl. C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam I 6.

2) Ich weiss nicht, ob eine von Abū Ḥātim b. Ḥibbān al-Bustī (st. 354/965) erwähnte Schrift فى القرامطة (Muḳtabas V 471,6) in diese Reihe gehört.

3) Sujūṭī, Buġjat al-wuʿāt 253,17.

4) Der Islam III 226 Anm. 6.

5) فى مذاهب القرامطة. Ibn Ḥazm, Milal (ed. Kairo) IV 222 zitiert aus einem der letzten Teile dieses Buches ein bāb betitelt: ذكر جمل مقالات الدهرية والفلاسفة والثنوية.

6) Vgl. Subkī, Ṭab. Śāf. IV 192,17; de Sacy, Exposé CCCCXXXIX; ein Zitat bei Abulmaḥāsin, Annales ed. Juynboll II, I, 447; ibid. III.1 ed. Popper 90,15 كشف اسرار الباطنية. Vgl. weiteres bei Becker l.c. 5, Fagnan im Centenario-Amari II 57.

unterzieht er sich daher dem ehrenden Befehl des Chalifen, dessen Ausführung er als unerlässliche persönliche Pflicht (فرض عين) betrachtet „da doch wenige Leute an der Erdoberfläche leben, die in den Glaubenslehren so tüchtig wären, um dieselben durch demonstrative Argumente stützen zu können, um dieselben aus der Niederung der Vermutung und der Meinung zur Höhe der Gewissheit zu erheben" [1]). Die Bestrebung der Theologen seiner Zeit richtete sich — wie dies Ġazālī häufig betont — [2]) vorwiegend auf Fiḳh; für spekulative Forschung (naẓarijjāt) sei wenig Nachfrage.

Das im Auftrag des Chalifen verfasste Buch erhielt den Titel:
كتاب فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية oder kürzer bloss المُسْتَظْهِرِى [3]).
Unter letzterem erwähnt es Ġazālī selbst, wo er in späteren Schriften darauf Bezug nimmt [4]).

4.

Ġazālī hatte in der Bekämpfung der Bāṭinijja zahlreiche Vorgänger. Die reiche Sektenlitteratur des Islams [5]) wird ja

---

1) Text Nr. 1.

2) z. B. Miʿjār al-ʿilm 23,3 كانت الهمم فى عصرنا مائلة من العلوم الى الفقه بل مقصورة عليه.

3) Denselben Nebentitel hat auch das vom Niẓāmijja-Kollegen des Ġazālī *Abū Bekr al-Śāśī* (st. 507/1113) demselben Chalifen gewidmete Buch حلية العلماء فى مذاهب الفقهاء (Brockelmann I 391, Dahabī, Taḏkirat ḥuff. IV 38,10; über eine Gothaer Hdschr. s. ZDMG, LXIX 411,17) Irrtümlich gibt Abulmaḥāsin II,2 ed. Popper 361,4, wo das Werk nicht erwähnt wird, den Namen al-Mustaẓhirī dem Śāśī selbst. Derselbe Gelehrte soll auch dem Sohn und Nachfolger des Mustaẓhir, al-Mustarśid billāh ein Werk unter dem Titel العُمْدَة dediziert haben; die Dedikationsbeziehung sei im Titel ausgedrückt, da der Chalife mit dem laḳab عمدة الدنيا والدين وعُدّة الاسلام ausgezeichnet wurde (Subkī, Ṭab. Śāf. IV 291,15). Da dieser Chalife i. J. 512 d. H., also erst fünf Jahre nach dem Tode des Śāśī den Thron bestieg, muss angenommen werden, dass Śāśī die ʿUmda dem auch als Gottesgelehrten gerühmten späteren Mustarśid zu seiner Thronfolgerzeit, als ihn wahrscheinlich bereits jenes laḳab schmückte, gewidmet habe.

4) Gosche verwechselt es in seiner Ġazālī-Abhandlung (Abhandl. der Berliner Akad. Phil. u. Hist. Kl. für 1858) 297 Anm. 22 mit dem ethischen Werk جامع الحقائق.

5) Die اصحاب المقالات, auf die sich Baġdādī, Farḳ 266,5 in bezug auf die Ursprünge der Bāṭinijja beruft.

nach ihrem Hervortreten in verständiger Weise reproduziert. Erst von da ab scheint die Benennung *taᶜlīmijja* zur Bezeichnung der chorāsānischen Bāṭinijja in Anwendung zu kommen. Der mit ihrer Litteratur gut vertraute ᶜAbdalḳāhir al-Baġdādī (st. 429/1037)[1]) kennt in seiner erschöpfenden Auseindersetzung über die B. und ihre Lehren[2]) diese Benennung noch nicht, sowie er in ihrer Bekämpfung nur jene neuplatonischen, allegorischen, nihilistischen und śuᶜūbitischen Lehren in Betracht zieht, aber von ihrer schroffen Zurückweisung des naẓar zu gunsten des taᶜlīm als ihrer *zentralen Doktrin* noch keine Kenntnis hat. Diese ist als entscheidende Devise der Sekte erst mehr als ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode hervorgetreten.

Für Ġazālī bildet diese zu seiner Zeit noch ziemlich neue Tendenz[3]) den hauptsächlichsten Angriffspunkt gegen die Bāṭinijja. In seiner Polemik gegen die Sekte, welche die Veranlassung gegenwärtiger Mitteilung bildet, wird immer nur dieser Teil ihrer Lehre in den Vordergrund gestellt[4]) gegen jene Theorien, in denen sie den Philosophen folgen und deren Widerlegung nicht Zweck seiner Streitschrift sei.

Sein innerer Drang, in dieser Richtung einem religiösen Bedürfnis der Zeit zu genügen, wurde gefördert durch den an ihn ergangenen Auftrag des Chalifen *al-Mustaẓhir*, ein Werk zu verfassen, durch das die Irrlehren der Bāṭinijja widerlegt und die Gläubigen vor ihren Schlichen und Listen gewarnt werden sollen. Durch diese seiner Neigung zuvorkommende Aufforderung war er auch von der Unschlüssigkeit darüber befreit, aus welchem Zweig der religiösen Wissenschaft er dem Chalifen ein litterarisches Produkt widmen solle, um die Pflicht der Dankbarkeit für die vielen Gunstbezeigungen, mit denen er von Mustaẓhir überhäuft worden war, zu erfüllen. Willig

1) Farḳ 267 unten, 277 paenult. 278,7 v. u. 2) ibid. 269 ff.

3) Er nennt sie im Mustaẓhirī fol. *20b* (Text Nr. 8 Ende) u. ö. نابغة الزمان; in dem oben angeführten Passus aus Miᶜjār al-ᶜilm spricht er gleichfalls von „den Anhängern der Bāṭinijja *unserer Zeit*".

4) Speciell im 6. Hauptstück, aber auch sonst gelegentlich durch die ganze Schrift.

Schriften und bald fühlt er die innere Nötigung, die Thesen der Bāṭinijja, mit besonderer Rücksicht gerade auf die *durch die zeitgenössischen Anhänger der Sekte ihrem ursprünglichen Lehrinhalt neu hinzugefügten Behauptungen* polemisch zu behandeln [1]).

Die ursprüngliche Lehre der Bāṭinijja drehte sich zunächst um die Bearbeitung ihrer an die neuplatonische Emanationslehre und den iranischen Dualismus angelehnte Weltauffassung; um die zyklische Konstruktion ihrer Imamatstheorien; um ihre Theorie vom Fortschritt der Offenbarung; um die utilitarische Auffassung das alten Prophetentums; um die allegorische Deutung der heiligen Texte und religiösen Gesetze und die damit zusammenhängende Auflösung des islamischen Formalismus; um die spiritualistische Wegdeutung der positiven Glaubenssätze von jenseitiger Vergeltung und leiblicher Auferstehung. Daneben bestrebt sie sich das Vorurteil von der Praerogative der arabischen Rasse auszutilgen. Selbstverständlich nimmt auch in dieser ursprünglichen Lehre der Imam als Verkörperung des Weltintellektes die höchste, für andere Menschen unerreichbare Stufe im Wissen der geheimen Dinge ein [2]).

Aber die Theorie von der Zurückweisung der Berechtigung aller selbständigen Denktätigkeit (*ra'j* und *naẓar*) gegenüber dem allein berechtigten taʿlīm der hiezu ausschlieslich kompetenten Lehrautorität des Imam war bis zum Auftreten des *Ḥasan b. Ṣabāḥ* (483/1090) nicht in den *Mittelpunkt* gestellt und zur Basis des bāṭinischen Kampfes gegen den gewöhnlichen Islam ausgestaltet. Erst Ḥ. b. Ṣ. hat diese Lehre theoretisch entwickelt in einer persischen Schrift, deren Ideengang der gut unterrichtete Śahrastānī [3]) (469/1076—548/1153) bald

1) Munkid (Kairo, maṭb. Mejmenijje 1309, Sammelband) 15,14 وكان قد بلغنى بعض كلماتهم المستحدثة التى ولدتها خواطر اهل العصر لا على المنهاج المعهود عن سلفهم

2) Baġdādī, al-Fark bejn al-firak 286,4 v. u.; 292,6; 293,11.

3) ed. Cureton 150—152 اصحاب الدعوة الجديدة ibid. 147,5 scheidet er zwischen مقالاتهم القديمة und دعوة صاحب الدعوة الجديدة; vgl. Ibn Chaldūn I, 168,11 ولهم مقالات قديمة ومقالات جديدة دعا اليها الحسن بن صباح فى آخر المائة الخامسة.

schlieslsich die durch ererbte Belehrung gewonnene Erkenntnis als Wahrheit anerkennen (taḳlīd), der Gruppe der Sophisten an. „Zu dieser Klasse — sagt er — gehören die Anhänger der *Bāṭinijja unserer Zeit*. Sie werden getäuscht durch den Hinweis auf die Meinungsverschiedenheiten, die unter den der spekulativen Erkenntnis ergebenen (nuẓẓār) obwalten und werden aufgefordert, sich zum Glauben an die Nichtigkeit der Vernunfterkenntnis, hingegen zum blinden Glauben an ihren unfehlbaren Imam zu bekennen. Fragt man sie nun: woher schöpfet ihr den Glauben an die Unfehlbarkeit eures Imam, da doch ein solcher Glaube nicht als *notwendige* Erkenntnis betrachtet werden kann? so gebrauchen sie eine Art spekulativer Beweismethode, die jedoch nur bei hypothetischen Folgerungen angewendet zu werden pflegt. Solche Argumentation wird nicht zweien vorgelegt, ohne dass sie darüber verschiedener Meinung wären. Jedoch in diesem Falle halten sie den Umstand, dass sie spekulative Argumente gebrauchen, die den Gegenstand von Meinungsverschiedenheit bilden, nicht als Beweis für die Hinfälligkeit derselben, während sie sonst in bezug auf spekulatives Verfahren, die daraus hervorgehende Meinungsverschiedenheit als Grund betrachten, es selbst als nichtig zu erklären. Solches und ähnliches Vorgehen verursacht Defekte der Vernunft und ist fast als Verrücktheit zu betrachten, obwohl man es nicht mit diesem Namen nennt. Aber der Verrücktheit gibt es verschiedene Arten (والجنون فنون[1]) Die solchen Phantastereien nachhängen, sind viel zu geringfügig, als dass wir uns in eine Polemik mit ihnen einlassen möchten" [2]).

3.

Er hat jedoch diese Zurückhaltung nicht lange bewahrt. Nach Abschluss seiner Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie wendet er sich — wie wir aus seinen Bekenntnissen (al-Munḳiḏ) wissen — zum Studium der taʿlīmitischen

1) Arabisches Sprichwort, Mohammed Ben Cheneb, Proverbes arabes I 182 n. 582; vgl. in einem bei Ġazālī, Iḥjā II 160,1 angeführten Verse. Man hört es häufig mit dem Zusatz: اقلها اربعون

2) Miʿjār al-ʿilm (Kairo maṭb. Kurdistān, 1329 ed. Ṣabrī al-Kurdī) 139.

sie über alle Zauberei erhaben und von den Astrologen unabhängig, wie Moses, der die Zauberer des Pharao, wie Salomo, der die Ǵinnen überwältigte. Andere Könige seien den Astrologen ausgeliefert, die einander widersprechende Horoskope stellen; das Gotteschalifat der Imame stehe unter untrüglicher göttlicher Inspiration [1]).

Für diesen untrüglichen Imam fordert nun die Bāṭinijja das bedingungslose *taḳlīd.* Zwar scheint die bāṭinitische Theorie selbst den unfehlbaren Spruch des Imam begrifflich nicht als Objekt des blossen taḳlīd betrachtet zu haben. Er solle vielmehr vom taḳlīd befreien. Ebensowenig wie die Befolgung des göttlichen Gesetzes als solches betrachtet werden kann, könne dies auch von jenem gelten. Von der Zunge des Imam „gebe sich göttliche Inspiration kund"; was er ausspricht, ist demnach *naṣṣ*, unzweideutige Willensäusserung (ähnlich einem koranischen Spruch, einem göttlichen Befehl); seine blinde Befolgung gehöre nicht in das Gebiet des taḳlīd [2]). Natürlich gilt eine solche Distinktion den sunnitischen Theologen nichts.

Als Gegner jedes wie immer gearteten taḳlīd, musste dem Gazālī das Bāṭinijja-Wesen gerade in dieser Lehre, die sich erst vor kurzem als Kernpunkt ihres Systems herausgebildet hatte, mehr als jede andere sektiererische Abnormität innerhalb des Islams zuwider sein.

Schon in einem der älteren Produkte seiner theologischen Tätigkeit äussert er sich über taḳlīd im Zusammenhang mit der Bāṭinijja. In dem frühesten seiner Lehrbücher der Logik, das er abfasste, um den Leuten die Möglichkeit zu bieten, die in seinem Tahāfut befolgte Methode und die philosophische Terminologie desselben zu begreifen, geht er in einem besonderen Kapitel auf die Widerlegung der Sophisten ein (فى بيان خيال السوفسطائية). Am Schlusse derselben schliesst er jene, die die Zuständigkeit spekulativer Beweisführung (*burhān* und *naẓar*) in der Erkenntnis der Wahrheit ablehnen und aus-

1) Rasā'il ed. Bombay IV 351.

2) ʿOmara du Yemen l. c. 198,3 v. u. والوحى ينطق عن لسانك; ibid. 199,2
أغنى عن التقليد نصّ امامه * والنصّ يبطل عنه التقليد

diesen Fällen als *hyperbolische* Schmeichelrede gedacht und machen auch im Munde ihrer Urheber keinen Anspruch auf dogmatische Bedeutung, während der fāṭimidische Imam in *wörtlichem* Sinne über die Sphäre gewöhnlicher Menschlichkeit emporgehoben werden sollte. Die fāṭimidischen Imame gelten den Anhängern als allwissend; sie wissen von allen Begebenheiten und ereigneten sie sich auch tausend Parasangen weit von ihrem Aufenthaltsort [1]. In dem Formelbuch des *Śihāb al-dīn ibn al-ᶜOmarī*, — das auch die Formeln der von den Bekennern der verschiedenen Konfessionen und islamischen Dissenters abzunehmenden Eide in der Weise enthält, dass der Schwörende für den Fall, dass er die Unwahrheit behauptet, als jemand betrachtet werden möge, der die Grundsätze seines Glaubens verleugnet [2] — lässt man den Ismāᶜīliten schwören: „wenn (ich) nicht (die Wahrheit sage), so habe ich den Ḳaddāḥ verleumdet und den ersten dāᶜī als Sünder erklärt .... und habe gesagt, dass die Imame kein Wissen von der Zukunft haben und habe denen widersprochen, die ihm die Kenntnis der Ereignisse zueignen" [3]. Die Imame seien die wahren „Gotteschalifen". Nach der Schilderung der *ichwān al-ṣafā*, deren Zusammenhang mit der ismāᶜīlitischen Bewegung ausser Zweifel steht [4], besitzen die wahren Imame aus dem Hause des ʿAlī durch göttliche Eingebung das geheimnisvolle Verständnis der Konstellationen; dadurch seien

---

Wallfahrt vollziehen" (taḥuǵǵu wa-taᶜtamiru, Dīwān ed. Margoliouth 162,3). Es ist nicht bekannt, welchem Fürsten (in v. 9 des Gedichtes wird er als Abu-l-faḍl angeredet) die Ruhmesworte in einem Jugendgedicht des Mutanabbī (Reim *mā*) gelten:

„O König, dessen Substanz geläutert ist, vom Wesen des Herrschers der Oberwelt, erhabenster derer die erhaben sind,
Ein Licht gibt sich in dir als Göttlichkeit (lāhūtijjatan) kund, so dass du fast das dem Wissen Entzogene kennst".

(Dīwān Mut. [ed. Kairo, Śerefijje, 1308] II 298. Gegen viel geringere Hyperbeln hat als religionswidrige Rede Verwahrung eingelegt Ḳāḍī ᶜIjāḍ im Śifā (Stambul 1299) II 229—231.

1) Ḳisṭās 66,6 انه المطّلع على كلّ ما يجرى فى العالم ولو على الف فرسخ

2) s. Pedersen, Der Eid bei den Semiten 140, vgl. die jüdische Formel in RÉJ XLV, 3—5.

3) Al-Taᶜrīf bil-muṣṭalaḥ al-śarīf (Kairo, maṭb. al-ᶜĀṣima, 1312) 158,4.

4) Der Islam I 22.

letzten Herrscher aus derselben entgegenbringt. Die Vorzüge des Imam (er ist der letzte fāṭimidische Chalife al-ʿĀḍid) seien in den göttlichen Offenbarungen rühmend geschildert, in der Thora, im Evangelium und im Koran. Was der Dichter in poetischer Form vorbringen könnte, sei in ungebundener Fassung durch Engel Gabriel schon längst verkündet worden [1]. Die Halle der Imame sei die Ḳibla für die (rituelle) Kniebeugung und Prostration [2] — also Objekt einer Adoration, die nur der Gottheit zukommt —; wer den Staub ihres Hofes küsst, erhalte einen Begriff von der Heiligkeit des Gotteshauses in Mekka [3]. Noch nach ihrem beschlossenen Sturz rühmt er die fāṭimidischen Chalifen — die er kannte, waren überaus jämmerliche Gestalten — in einem Gedicht, das ihn Saladin, der Vernichter des Fāṭimidentums, mit seinem Leben büssen liess, als „Imame, die als Licht erschaffen wurden aus dem reinen Gotteslicht, das nicht trübe wird" [4]. Freilich ist es nicht recht erklärlich, wie ʿUmāra seinen sunnitischen Standpunkt mit solcher Rede in Übereinstimmung bringen konnte. Schon am Beginn seiner Berührung mit dem fāṭimidischen Hofe bezeichnete er den Chalifen — damals war es Fā'iz — als *maʿṣūm*, bei dem zu schwören eine verdienstliche Handlung sei [4].

Auch ʿabbāsidischen Chalifen werden allerdings von ihren Poeten ähnliche Rühmungen zugedacht [5]; sie sind jedoch in

---

Abulmaḥāsin (ibid. 81,1). Baġdādī, Farḳ 275 paenult. konstatiert für seine Zeit, dass die Aegypter (اهل مصر; es ist jedoch möglich, dass damit nur die Fosṭāṭer gemeint sind) unter fāṭimidischer Herrschaft weiter an der Sunna halten und dem in Kairo residierenden Herrscher (صاحب القاهرة) blos durch die Leistung der Steuern Unterwürfigkeit bezeigen.

1) ʿOmara du Yemen, sa vie et son oeuvre ed. Hartwig Derenbourg I (Paris 1897) 306,4—6 (vgl. ibid. II 183ff. für die in der vorhergehenden Anmerkung behandelten Verhältnisse unter Ṭalā'iʿ b. Ruzzīk).

2) ʿOmāra I 62,1. 3) ibid. 342,4. 4) ibid. 616,1.

5) z. B. Kulṯūm b. ʿAmr an Hārūn al-rašīd: „Was könnte der Lobende an dir noch preisen, da dir bereits die (göttliche) Offenbarung Heiligung und Reinigung zugerufen hat" (Aġ. XII 10,10, Ṭajfūr, Kitāb Baġdād ed. Keller, 162,3) Maʾmūn's Herrschaft sei „im Gesetz und im Zabūr bezeugt" (Masʿūdī, Murūǵ ed. Paris VI 440 paenult.); Taʿāwīḏī an seinen Chalifen Nāṣir: „Bleib uns eine Kaʿba! zu deinem Tore mögen unsere Hoffnungen die kleine und die grosse

lich ihre Hofdichter voran [1]). Was sie von ihnen an übernatürlichen Qualitäten rühmen, ist nicht etwa als bewusste poetische Hyperbolik zu betrachten, sondern als Attribute, deren Anerkennung von den ismāʿīlitischen Theologen für die Imame und von diesen selbst für sich dogmatisch beansprucht werden. *Abu-l-Kāsim ibn Hānī* nennt den Muʿizz, dessen Selbstschilderung wir soeben angeführt haben, „die Ursache der Welt (ʿillat al-dunjā), die seinetwegen erschaffen wurde"; er sei „Quintessenz aus der Substanz der himmlischen Welt" (ǵauhar al-malakūt); „er kennt das Mysterium Gottes, ohne darin unterrichtet worden zu sein" (also infolge der ihm angeborenen übermenschlichen Natur) „von Gottes Wissen ist ihm nichts verborgen" „die Offenbarung erhält erst durch ihn ihre unbestreitbare Bestätigung", selbst „die ewigen Schickalsbestimmungen werden durch seine Hände zugeteilt" [2]).

Nicht viel sparsamer ist die Schmeichelei, die der südarabische *ʿUmāra al-Jemenī*, der längere Zeit am fāṭimidischen Chalifenhofe lebend und seine Gunst geniessend seinem sunnitischen Bekenntnis in śāfiʿitischer Richtung nicht entsagte [3]) — die Faṭimiden duldeten den Sunnitismus in ihrer Umgebung [4]) — noch am Vorabend des Sturzes der Dynastie dem

1) Auf einen fāṭimidischen Chalifen (wohl al-Ḥāfiẓ) scheinen sich auch die bei Jāḳūt ed. Margoliouth V 423 mitgeteilten Fragmente aus den Dichtungen des ʿAlī b. Mungib ibn al-Ṣajrafī, zu beziehen, der unter dem Vezier al-Afḍal b. Amīr al-ǵujūś in verschiedenen Ämtern diente.

2) ed. Kremer ZDMG, XXIV 491 (V v. 1.5); 492 (VI v. 2; VII v. 1); 493, 494 (VIII v. 4.5).

3) Die Angabe des Ibn Challikān nr. 361 (ed. Wüstenfeld IV 52,8) dass der letzte Fāṭimiden-chalif, al-ʿĀḍid in seinem Fanatismus gegen die Sunniten اذا رأى سنّيا استحلّ دمه ist demnach stark übertrieben.

4) Manche ihrer Vezire waren Sunniten. Im Ritual für die ʿĀśūrātrauer war der Fall vorgesehen, dass der Reichsvezir Sunnite ist (Abulmaḥāsin, Annales II, 2 ed. Popper 310,14). Vom Anfang an wurden mit Ausnahme der offiziellen Rechtspflege, die natürlich im Sinne des ismāʿīlitisch-śīʿitischen Gesetzes geschehen musste, (Ibn Ḥaǵar, Rafʿ al-iṣr ed Guest 590,5) und den öffentlichen Kultusakten (aḏān), die sunnitischen maḏāhib toleriert (Maḳrīzī ed. Bunz 69,9); über Stellung des ḥanefitischen maḏhab unter den Fāṭimiden in Nordafrika s. meine Einleitung zu Le livre de Mohammed ibn Toumert (Alger 1903) 23; Verhältnis des fāṭimid. Vezīrs Ṭalāʾiʿ b. Ruzzīk zum Ḥanefiten Ibn abī Ǵarāda,

unfehlbar anerkannte Autorität, der das taḳlīd gilt, von dem unselbständigen Bekenner unter den Lehrautoritäten im Sinne eines zuverlässigen Führers frei gewählt wird, während dies Verhältnis im Bekenntnis der Bāṭinijja einer *bestimmten* Persönlichkeit, mit dem Motiv ihrer von Gott inspirierten Unfehlbarkeit mit dogmatischer Nötigung zu gelten hat.

Die fāṭimidischen Chalifen gelten den Bāṭinijja-Gläubigen als solche unfehlbare Imame. Auf welche übermenschliche Höhe diese selbst den Wert und die Bedeutung ihrer Persönlichkeit erhoben, davon erhalten wir einige Andeutungen in dem Mahnschreiben, das der Chalif *al-Muʿizz lidīn Allāh*, unter dessen Regierung Aegypten dem Fāṭimidenreich erobert wurde, an den ihn bekriegenden Karmaṭenführer al-Ḥasan b. Aḥmed richtete [1]). Er betont die Praeexistenz der fāṭimidischen Imame; der ganze Kosmos mit seinen von Gott eingesetzten natürlichen Einrichtungen sei ausschliesslich ihretwegen und für sie erschaffen worden und deute in seinen Ordnungen und Zahlenrhythmen auf die Imame; sie seien die Lichtnische der *ājat al-nūr* des Korans (24,35) „die ewigen Worte Gottes, seine vollkommensten Namen, seine glänzenden Lichter, seine leuchtenden Zeichen, seine wunderbaren Schöpfungen und seine durchdringenden Schicksalsbeschlüsse"; geistige Formen über der Welt des Befehls (der überirdischen Welt); die (All-)Seele, die aus dem (Welt-)Intellekt hervorgeht, Geister in der (Sphäre der) Heiligkeit in wesenhaftem Zusammenhang mit derselben (d. h. sie gehören zu den *Substanzen* dieser überirdischen Welt); überweltliche Zeichen, hörbar und sichtbar [2]).

Hinter ihren eigenen Ansprüchen bleiben die Ruhmesworte nicht zurück, die den fāṭimidischen Imamen von ihrer liebedienerischen Umgebung gespendet werden. Darin gehen natür-

---

1) Bei Maḳrīzī, Kitāb ittiʿāẓ al-ḥunafā ed. Bunz (Leipzig 1909) 134—143; vgl. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes I, CCXXIX—CCXXXVIII; de Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides² (Leide 1886) 189.

2) Maḳrīzī l.c. 142,13 ونحن اشباح فوق الامر والنفس دون العقل وارواح فى القدس نسبة ذاتية وايات لدنية تُسْمَع ونُرَى Über أشباح s. ZA, XXII 343.

keimhafte Grundsätze, die wir später in der ismāʿīlitischen Theologie entwickelt finden. Dabei lehrte dieser Abū Manṣūr maszlosen Fanatismus gegen die Gegner. Mord und Totschlag vereinigen sich mit seiner antinomistischen Theologie. Aḥmed ibn Ḥanbal hebt in seinem kleinen dogmatischen Traktat, wo er die *Manṣūrijja* unter den heterodoxen Sekten charakterisiert, von dieser „scheuslichsten Form der Rāfiḍiten" besonders ihre Lehre hervor, dass „wer vierzig Leute von denen totschlägt, die dieser Ketzerei widerstreben, des Paradieses teilhaftig wird" [1]). Dies klingt wie eine von den Assasinen, dem spätesten Ableger der Ismāʿīlijja, in die Tat umgesetzte Lehre.

Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf diese Tatsache, ohne es zu wagen, zwischen Ismāʿīlijja und Manṣūrijja ein Verhältnis der Kontinuität anzunehmen.

Den Ġazālī reizte zum energischen Widerspruch, wie wir darauf später zurückzukommen haben, nicht *die* Seite des bāṭinitischen Systems, der die Sekte diesen Namen verdankt. Vielmehr ist es ihre Lehre über *taḳlīd*, die in ihm vom Anbeginn seiner lehrenden Tätigkeit bis in die späteste Periode seiner Bekehrung zum Ṣūfītum, das Interesse für die Bekämpfung der ismāʿīlitischen Bāṭiniten rege erhalten hat. In dieser Abzweigung des šīʿitischen Islams bildet ja die gedankenlose Befolgung der Lehre *eines unfehlbaren Imam* als einzig berechtigter Lehrautorität, das *taʿlīm*, wie Ġazālī diese Gedankenrichtung am liebsten nennt, das *Unterrichten* im Gegensatz zu selbständigem Ergründen noch in schärferer Ausprägung als bei den imāmitischen Šīʿiten, den hervorragendesten Charakterzug des Bekenntnisses, dem es auch die èine ihrer Benennungen: *al-taʿlīmijja* verdankt. Das taḳlīd in dieser Sekte unterscheidet sich von dem jurare in verba magistri, insofern dies auch in sunnitischen Kreisen zur Geltung gekommen ist dadurch, dass in letzteren die durchaus nicht als

---

Shiites II 92. Die über die „Würger" aus Ǵāḥiẓ angeführten Stellen sind in der seither erschienenen Kairoer Druckausgabe des Kitāb al-ḥajawān II 97, VI 130.

1) Aḥmed b. Ḥanbal, Kitāb al-sunna (Berliner Hschr. nr. 1937); ich benutzte eine mir von Dr. Fr. Kern mitgeteilte Abschrift.

derster Linie an die auch schon durch jene Benennung [1]) ausgedrückte Richtung, den Wortlaut (ẓāhir) des islamischen Gesetzes und der islamischen Glaubenslehren in allegorischer Weise zu deuten und auf ihre Imamlehre zu beziehen; den Wortsinn als die Hülle zu betrachten, jenseits derer die Allegorie den wahren, inneren Sinn erkennt, durch dessen Ergründung die Verbindlichkeit des äusserlichen Gesetzes aufgehoben wird.

Für den Religionshistoriker des Islams ist von Bedeutung die Konstatierung der Tatsache, dass solche Lehren bereits längere Zeit vor dem Auftreten der Ismāʿīlijja, die gewöhnlich als die Vertreter derselben im Islam gelten, zur Regierungszeit des omejjadischen Chalifen Hiśām (724—743) im ʿIrāḳ zutage traten. Zu denselben bekannten sich dort die Anhänger des *Abū Manṣūr al-ʿIǵlī*, unter denen besonders *Kinditen*, also richtige Araber, nicht Perser genannt werden. Ihr Stifter bekannte sich anfänglich zu Abū Ǵaʿfar al-Bāḳir als dem berechtigten Imam; als dieser von ihm nichts wissen wollte, erklärte er sich selbst als Inhaber dieser theokratischen Würde. Ausser einigen Faseleien über seinen körperlichen Verkehr mit Gott und seine Einsetzung durch ihn, trug er die Lehre von der nimmer zum Abschluss kommenden Prophetie vor [2]). Paradies und Hölle gebe es nicht. Unter ersterem sei der jeweilige Imam des Zeitalters, unter Hölle seien die dessen Rechte bekämpfenden Usurpatoren zu verstehen [3]). Die islamischen Gebote bezog er auf Personen, denen anzuhängen, die Verbote auf solche, die zu bekämpfen religiöse Pflicht sei. Für Leute, die Gebote und Verbote in solchem Sinne begreifen, sei das wortgemässe religiöse Gesetz aufgehoben [4]). Lauter

---

1) Ibn Chaldūn, ʿIbar (ed. Būlāḳ 1284) I 168,19 (Übersetzung von de Slane I 410) gibt der Sektenbezeichnung die sonderbare Motivierung, dass die Anhänger an die Existenz einer Reihe seit Muḥammad b. Ismāʿīl *verborgener* Imāme glauben: نسبة الى قولم بالامام الباطن اى المستور

2) Vgl. ZA XXII 339 Anm.

3) Nach der Darstellung des Baġdādī, Kitāb al-farḳ bejn al-firaḳ 235,1 verstand Abū Manṣūr unter Paradies das diesseitige Wohlergehen, unter Hölle das irdische Misgeschick.

4) S. die Litteraturnachweise in I. Friedländers The Heterodoxies of the

glaubt, dass mit Ausschluss jeder gegenteiligen Lehre, nur die dieses bestimmten Imam das Richtige sei, dem man folgen müsse, ist ein Unwissender und Irrender, ja sogar ein Ungläubiger (kāfir). Glaubt ein solcher, dass es unerlässliche Pflicht sei, einem jener Imame mit Ausschluss der anderen Folge zu leisten, so müsse man versuchen ihn zu bekehren, haben solche Versuche keinen Erfolg, so verfällt er (als kāfir) der Todesstrafe" [1]).

Obwohl keiner dieser Richtungen angehörend, hat Ġazālī aus anderen Gesichtspunkten [2]) durch alle Phasen seines Entwicklungsganges tiefe Abneigung gegen das gedankenlose Taḳlīd-Nachbeten bekundet [3]). Er spricht vom „śejṭān des taḳlīd", der den Menschen verleitet, auf eine Lehrrichtung, von der er Kenntnis hat, sich zu versteifen [4]). Wen das taḳlīd bindet, sei dem Blinden gleich [5]). In wessen Adern — sagt er — auch nur die gerinste Spur von t. pocht, ist für meine Gesellschaft nicht tauglich, ebenso wie auch ich nicht für die seinige [6]). Am Schlusse seines bald zu erwähnenden Werkes *Miᶜjār al-ᶜilm* spricht er den Wunsch aus, dass seine Leser sowie die des es ergänzenden *Mīzān al-ᶜamal* beide Bücher mit den Augen der *Vernunft*, nicht mit denen des *taḳlīd* betrachten mögen [7]).

2.

In der Beurteilung der *Bāṭinijja*-Sekte denken wir und dachten sicherlich auch ihre muslimischen Bekämpfer in vor-

---

1) Maǵmūᶜat al-rasā'il al-kubrā (Kairo, maṭb. Śerefijje, 1324) II 347 vgl. ibid. 350.

2) Sehr energisch haben die Ṣūfīs gegen das taḳlīd geeifert, worüber Alexander E. v. Schmidt's Monographie über ᶜAbd al-Wahhāb al-Śaᶜrānī (St. Petersburg 1914) 109—112 (russisch).

3) vgl. Gairdner, Der Islam V 131, Anm. 4.

4) Iḥjā (ed. Būlāḳ 1289) I 269; vgl. Maᶜāriǵ al-ḳuds (Luǵat al-ᶜarab II 110, 2): الجامد البليد الذى يأخذ علمه بالتقليد

5) Fejṣal-al-tafriḳa (Kairo, maṭb. al-taraḳḳī 1319/1901) ed. Ḳabbānī 13,1 und ibid. 18 die Charakteristik der *muḳallidūn*.

6) Al-Ḳisṭās al-mustaḳīm (Kairo, ibid. 1318/1900) 110, 10.

7) Natürlich lässt auch Ġaz. das taḳlīd für die unwissende Masse zu; die Grenzlinien des iǵtihād und taḳlīd hat er zuletzt in seinem grossen Uṣūlwerke al-Mustaṣfā fest vorgezeichnet (ed. Būlāḳ 1322—25, II 384 ff); den zum iǵtihād befähigten sei das taḳlīd *verboten:* وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه

hängige Ergründung, in kräftiger Weise die Autoritäten der Ẓāhiriten [1]).

Ibn Ḥazm hält es für *verboten* sich den Lehren von Menschen, mit Ausnahme des Propheten, bedingungslos zu unterwerfen und verurteilt das taḳlīd in energischer Weise [2]). Sein Zeitgenosse *Ibn ᶜAbdalbarr al-Namarī* (st. 463/1071) steht ihm in diesem Urteil nicht nach. In einem seiner Werke hat er diesem Gedanken ein besonderes Kapitel gewidmet [3]). Von ᶜUbejdallāh b. al-Muᶜtazz [4]) führt er den Spruch an: Es gibt gar keinen Unterschied zwischen dem Vieh, das an der Halfter geführt wird und einem Menschen, der sich dem taḳlīd hingibt [5]). Allerdings giebt auch al-Namarī zu, dass solche freie Selbständigkeit nur berufenen Lehrern zustehe, während die Massen des taḳlīd nicht entraten können [6]).

Unter den Schulrichtungen (maḏāhib al-fiḳh) nimmt eben die ḥanbalitische die schroffste Stellung gegen das taḳlīd ein [7]). Es genüge auf das, freilich sehr fanatische und für die Praxis kaum angelegte Urteil eines ihrer angesehensten Autoritäten *Taḳī al-dīn Ibn Tejmijja* hinzuweisen. „Wer sich an eine bestimmte Autorität, ausser dem Propheten, festlegt (يتعصّب) z. B. an Mālik, Šāfiᶜī, Aḥmed (b. Ḥanbal) oder Abū Ḥanifa und

---

1) Diesen steht sehr nahe der hauptsächlich als Verfasser eines Quellenwerkes für die Geschichte des Kreuzzüge bekannte Abū Šāma (st. 665). In einer theologischen Schrift: *Kitāb al-muʼammal fi-l-radd ilā al-amr al-awwal* (gedruckt in einem durch Ṣabrī al-Kurdī, Kairo 1328 herausgegebenen Sammelbande 3—44) bekämpft auch er in ẓāhiritischer Weise Maḏhab-wesen und taḳlīd; besonders l. c. 36.

2) Milal IV 36: ونعم ان التقليد لا يحلّ البتّة وانّما التقليد أخْذ المرء قول مَن دون رسول الله ممّن لم يأمرنا الله باتّباعه قطّ ولا باخْذ قوله بل حرّم ذلك علينا ونهانا عنه

3) Ǵāmiᶜ bajān al-ᶜilm wa-faḍlihi (Kairo, matb. al-mausūᶜāt 1320 ed. Aḥm. al-Maḥmasānī) 167—184: باب فساد التقليد

4) Ich kann diese Person nicht identifizieren und denke an die Möglichkeit, dass عبيد fehlerhaft für عبد geschrieben und der Eintagschalife ᶜAbdallāh b. al-Muᶜtazz gemeint sei.

5) Al-Namarī l. c. 171, 2 لا فرق بين بهيمة تُقاد وانسان يقلّد

6) Al-Namarī ibid. وهذا كلّه لغير العامّة فانّ العامّة لا بدّ لها من تقليد علمائها

7) Vgl. Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, 35.

I.

EINLEITUNG.

1.

Als eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten der *alten* 'heologie des Islams kann hervorgehoben werden, dass sie ur Worte der Misbilligung dafür hat, dass die Lehrer des Volkes ı Fragen, über die die Grundquellen der islamischen Doktrin ler Koran, die Sunna und der Konsensus) keine verpflich-ende Entscheidung bieten, sich bedingungslos der Meinung iner angesehenen Lehraurorität oder Lehrpartei anheimgeben, 'as man mit dem terminus technicus *taḳlīd* bezeichnet. Man olle vielmehr in solchen Fällen, nach methodischen Regeln, ie in ihrer Gesetzeswissenschaft (fiḳh) früh entwickelt waren, ie Entscheidung nach selbständiger spekulativer Ergründung ıaẓar, iǵtihād) treffen. Freilich hat die spätere Entwicklung as Gebiet der persönlichen Iǵtihād-Berechtigung durch die eststellung einer Abstufung der zu ihrer Ausübung berufe-en, immer mehr eingeengt und dem taḳlīd einen breiteren Virkungskreis zugewiesen [1]. Man ist letzlich so weit gekom-.en zu erklären, dass „die Tore des iǵtihād fortab geschlos-:n" seien.

Die alte orthodoxe Schule hat einen prinzipiellen, durch lerlei dem Propheten und den „Genossen" zugeschriebene ehrsprüche unterstützten Kampf gegen das taḳlīd geführt. ie das Maḏhab-Wesen bekämpfenden Parteien nehmen in eser Frage die entschiedenste Stellung ein; so besonders, eilich mit Ausschaltung des Ersatzes des taḳlīd durch unab-

1) Vgl. ZDMG, LIII 649.

BUCHDRUCKEREI VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN.

STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ

GEGEN DIE

BĀṬINIJJA-SEKTE

VON

IGNAZ GOLDZIHER.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
DE GOEJE-STIFTUNG.

N⁰ 3.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL — LEIDEN.
1916.

STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ

GEGEN DIE

BĀṬINIJJA-SEKTE.

Verlagsbuchhandlung vormals E. J. Brill, Leiden (Holland).

THE
ḤAMÂSAH
OF
AL-BUḤTURI
(Abû ʿUbâdah al-Walîd ibn ʿUbaid)

A. H. 205—284.

PHOTOGRAPHIC REPRODUCTION OF THE MS. AT LEIDEN IN THE UNIVERSITY LIBRARY

WITH INDEXES BY

Proff. R. GEYER and D. S. MARGOLIOUTH.

Printed for the Trustees of the „De Goeje Fund".

(VII, 400 et 41 pp.) in-4°.

Half mar. binding fl. 96.—

THE
FĀKHIR OF AL-MUFAḌḌAL IBN SALAMA

EDITED FROM MANUSCRIPTS AT CONSTANTINOPLE AND CAMBRIDGE

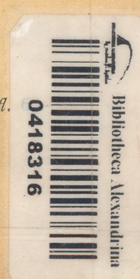
BY

C. A. STOREY, M. A.

Professor of Arabic in the Muhammadan College, Aligarh.

Printed for the Trustees of the „De Goeje Fund".

(XVII, 80, 260 pp.) in-8° . . . *fl.*



BUCHDRUCKEREI VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN.